

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,

При участії: Н. Н. Алексєева, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, прот.
С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Н. Городецкой, И. Гоф-
штеттера, іеромонаха Льва Жилэ, Н. М. Зернова, П. К. Иваиова, Е. А.
Извольской, М. Курдюмова, А. Лазарева, Н. О. Лосского, Монахини Ма-
рії, М. Лотъ-Бородиной, К. В. Мочульскаго, Русскаго Инока, Ю. Сазо-
новой, И. Смолича, Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. Л. Франка; Д: Чи-
жевскаго и др.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдельного номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).

№ 60.

МАЙ—СЕНТЯБРЬ 1939 г.

№ 60.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Стр.

1) Рѣшительный часъ исторической судьбы. Редакція	3
2) Г. П. Федотовъ. Въ защиту этики	4
3) С. Л. Франкъ. Проблема христіанского соціализма	18
4) Н. Бердяевъ. Христіанство и соціальный строй (ответъ С. Франку) ...	33
5) Н. Лоссий. Трансцендентально-феноменологический идеализмъ Гуссерля	37
6) Е. Извольская. Новѣйшія течения католической соціальной мысли во Франціи	57
7) Новыя книги: 1) Н. Бердяевъ. С. Франкъ. Непостижимое. 2) Г. Федо- товъ. Паскаль. Аввакумъ. 3) Г. Ф. Сергиевские листки	65

РѢШИТЕЛЬНЫЙ ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ

«Путь» выпускаетъ этотъ свой 60 номеръ въ трагический часъ исторіи Европы и міра. Мы вступили какъ бы въ другое измѣреніе исторического существованія. Нашъ журналъ далекъ отъ текущей политики и ему не подобаетъ обсуждать событія съ политической точки зрѣнія. Но разразившаяся надъ Европой катастрофа войны имѣть свою духовную сторону и духовный смыслъ. Борьба происходитъ не только за материальную, но еще болѣе за духовная цѣнности. Это борьба идей и принциповъ, а не только государствъ и народовъ. Сохранить ли Европа свободу духа, свободу мысли, свободу дыханія, все, что состаляетъ достоинство человѣка, или ее ждетъ рабство, рабство тоталитарныхъ режимовъ, основанныхъ на морали гангстеровъ? Германія, которая въ прошломъ была прославлена гениями мыслі и творчества, допустила себя до неслыханного рабства и хочетъ поработить другіе народы и весь міръ. Имперіалистическая воля къ могуществу доводить до безумія. Германія не подчинила себя ни Богу, ни человѣческой свободѣ, и она подпала власти рока, власти темныхъ ирраціональныхъ силъ. Въ мірѣ должна быть сокрушена демоническая воля къ могуществу. Она обозначила окончательный разрывъ съ евангельской моралью и возвратъ къ язычеству. Это было отступничествомъ въ установкѣ верховнаго принципа жизни и верховной цѣнности. Таковъ всякий фашизмъ и расизмъ, таковъ и фашизмъ коммунистический. Европа не могла продолжать существовать въ странномъ напряженіи, въ постоянномъ ожиданіи катастрофы. Раздоръ и вражда, борьба за преобладаніе и могущество заложены въ духовномъ состояніи человѣческихъ обществъ. Эта война, которая должна кончиться побѣдой свободы надъ рабствомъ, ставить проблему не только национального и соціального переустройства, но и духовнаго измѣненія человѣческихъ обществъ. И нужно надѣяться, что послѣдствія ея будутъ иные, чѣмъ послѣдствія предиаствующей войны. Можетъ пробудиться тоска по свободѣ, человѣчности и духовности. И пусть свобода, а не рокъ опредѣлитъ будущее.

ВЪ ЗАЩИТУ ЭТИКИ *)

1.

Въ исторіи русскихъ литературныхъ вкусовъ и модъ нѣть ничего убѣдительнѣе судьбы Ибсена въ Россіи. Такъ быстро и высоко взошла его звѣзда — въ концѣ 90-хъ годовъ и такъ быстро закатилась — можно довольно точно сказать, когда — въ 1907-8 гг. Можно съ увѣренностью утверждать, что въ основѣ этой опалы лежала не эстетическая переоценка. Можетъ-быть, поколѣніе русскихъ символистовъ было пристрастно къ Ибсену, какъ къ художнику. Онъ не былъ гениемъ. Но все же это былъ большой писатель, самый крупный драматургъ XIX вѣка, и послѣ него никто не писалъ для сцены такихъ вещей, которые могли бы художественно оправдывать вытѣсненіе Ибсена изъ репертуара. Произошло нѣчто очень важное съ публикой, съ русской интеллигенціей, послѣ чего Ибсенъ пересталъ для нея звучать: сталъ просто скученъ. И съ тѣхъ поръ продолжаетъ оставаться скученъ. На дняхъ я прочелъ, что въ Москвѣ реабилитируютъ «Нору»: что русская молодежь возвращается къ Ибсену. Господи, неужели это правда? Подумать только, какую бездну смысла заключаетъ въ себѣ этотъ — на первый взглядъ — незначительный фактъ: московскіе студенты хотятъ слушать Ибсена.

Для того, чтобы слушать Ибсена, нужно имѣть уши открытыя къ этическимъ проблемамъ. Этика — болѣе, чѣмъ литературный сюжетъ («программа» въ музыкѣ) его драмы. Это сама душа ихъ. Выньте изъ нихъ нравственное вопрошеніе, тревогу, жажду выбора, жажду правды, — и въ нихъ ничего не останется. Можно ли построить счастье на лжи? Можно ли пожертвовать своимъ призваніемъ для общества, для человѣчества? Гдѣ границы личной свободы? И т. д., и т. д. Для

*) Въ настоящей статьѣ слова: мораль, нравственность, этика употребляются въ одномъ и томъ же смыслѣ.

кого эти вопросы тарабарская грамота, или для кого они решены (какъ будто?) разъ навсегда, тому скучно читать Ибсена или слушать его. Тотъ предпочтеть комедію характеровъ, драму интриги, или театръ приключеній. Этотъ морализмъ Ибсена никоимъ образомъ нельзя ставить ему въ вину — вродъ «литературщины» въ живописи или музыкѣ. Отнимите этику и не останется ни одной трагедіи — ни греческой, ни французской, ни Шекспира. Анна Каренина наполовину погибла для людей нашего времени, которымъ непонятна нравственная коллизія Анны. Конечно, Ибсенъ исключительно безплотный художникъ. Но художникъ, который, подобно Достоевскому, умѣль докопаться (наслѣдіе Киркегардта) въ каждомъ нравственному вопросѣ до метафизического дна.

1907-8 — годы крушения первой русской революціи и исчезновенія интеллигентіи, какъ духовнаго образованія. Въ теченіе столѣтія — точнѣе, съ 30-хъ годовъ — русская интеллигентія жила, какъ въ Вавилоиской печи, охраняемая Христомъ, въ накаленной атмосфера нравственного подвижничества. Въ жертву морали она принесла все: религію, искусство, культуру, государство — и наконецъ, и самую мораль. Какъ ни отличиа великая русская литература отъ традиціи «интеллигентіи» — въ узкомъ, общественномъ смыслѣ, — она раздѣляла съ ней эту этическую установку, которая у самыхъ великихъ совершала чудо религіозного преображенія міра. Но вся она, эта русская литература, была запечатлена однимъ общимъ знакомъ, и, когда Западъ, уже послѣ ея смерти, увидѣлъ ее, онъ не ошибся въ своей оцѣнкѣ. Это была, въ своемъ нравственномъ горѣніи, христіанская литература, — быть можетъ, единственная христіанская литература нового времени.

Она кончается съ Чеховымъ и декадентами, какъ интеллигентія кончается съ Ленинымъ. Грѣхъ интеллигентіи въ томъ, что она помѣстила весь свой нравственный капиталъ въ политику, поставила все на карту, въ азартной игрѣ, и проиграла. Грѣхъ — не въ политикѣ, конечно, а въ вампиризмѣ политики, который столь же опасенъ, какъ вампиризмъ эстетики, или любой ограниченной сферы цѣнностей. Политика есть прикладная этика. Когда она потребовала для себя суверенитета и объявила войну самой этикѣ, которая произвела ее на свѣтъ, все было кончено. Политика стала практическимъ дѣломъ, а этика умерла, — была сброшена, какъ змѣйная шкурка, никому не нужная.

Сейчасъ трудно представить себѣ всю силу реакціи, которая обрушилась противъ морализма интеллигентіи на переломъ вѣка. Марксизмъ былъ одной изъ формъ ея — направленной

противъ насквозь моралистического народничества. Въ религиозныхъ кругахъ расправлялись съ Толстымъ съ необычайной легкостью, какъ мы видимъ въ «Трехъ разговорахъ» Соловьева, — что же говорить о сотняхъ обличительныхъ брошюръ. Но основной культурный потокъ пошелъ по линии эстетики, где декаденты и «Миръ Искусства» являлись застрѣльщиками. Имморализмъ былъ поднятъ, какъ знамя — Бальмонтъ, Брюсова, Соллогубомъ, столькими другими. Само декадентство вскорѣ переродилось. Оно углублялось въ мистической символизме, символизма уточнялся въ положительную религию, но изначальное отталкиваніе отъ этики, сила этого антиморалистического взрыва остается. Она чувствуется и сейчасъ, спустя сорокъ лѣтъ.

Крушение первой революціи чрезвычайно усилило этотъ процессъ моральной ликвидациі. Для сотенъ тысячъ людей это было крушениемъ вѣры цѣлой жизни и даже болѣе: вѣры трехъ поколѣній. Реакціи были различны. Тысячи старались утопить свою совѣсть въ развратѣ. Другие строили свою личную жизнь, создавая для себя наспѣхъ новую мораль буржуазнаго накопленія, которая была созвучна капиталистическому росту русскаго хозяйства. Третіи строили со Столыпиномъ Великую Россію. Четвертые, немногіе, начинали уже строить Православную Церковь. Мы не равняемъ всѣхъ людей этого поколѣнія. Среди нихъ были благородные и низkie, пророки и прелатели, строители и огарочники. Не умаляемъ и значенія этого замѣчательного десятилѣтія (1906-1916). Оно заслужило имя русскаго національного Ренессанса. Но оно несло въ себѣ органический порокъ, который отчасти объясняетъ его не прочность, нестойкость въ вихрѣ налетѣвшей революціи. Этотъ порокъ —изначальный, восходящий къ 90-мъ годамъ имморализма, понятный, какъ реакція противъ морального гиперболизма, но непростительный, ибо роковой для всѣхъ движений, родившихся въ это великое и смутное время.

2

Говоря обѣ имморализмѣ, мы, конечно, имѣемъ ввиду не открытое и вызывающее возстаніе на добро, которое чаше всего бываетъ позой или формой «переоценки цѣнностей». Декадентское заитрываніе со зломъ —

И Господа и дьявола
Равно прославилъ я,

очень скоро выдохлось. Что осталось, это — известная спо-

бисткая брезгливость по отношению к морали, какъ къ низшей, вульгарной особѣ, которой нечего дѣлать на вершинахъ духа въ царствѣ религіи и которая не можетъ и равняться со своей небесной сестрой — красотой. Мораль считалась — и считается — дѣломъ нужнымъ, соціально полезнымъ, по прѣснѣмъ, скучнымъ и не имѣющимъ ничего общаго со спасенiemъ (теперь принято говорить съ «обоженiemъ»). Чтобы оправдать такое презрительное отношение къ морали, ее начали трактовать исключительно, какъ законническую мораль, т. е. какъ требование общезначимыхъ нормъ. Не трудно убѣдиться, что законъ не спасаетъ, что благодать начинается тамъ, гдѣ законъ, какъ видѣть уже ап. Павель, показалъ свое безсиліе. Самодовлѣющая мораль (стоицизмъ) таитъ въ себѣ несомнѣнно религіозныи опасности: духовной черствости, непроницаемости для лучей благодати, — не говоря уже о гордости, принесущей обыкновенно типично моральному сознанию. Если же есть въ нравственной жизни (а это трудно отрицать) нѣчто тѣмнѣе, что не укладывается въ категоріи законнической морали, ну — тогда это высшее можетъ быть истолковано въ терминахъ эстетики: какъ душевная или духовная красота. Съ этой точки зрѣнія, нравственная жизнь человѣка можетъ быть уподоблена работѣ художника надъ своимъ матеріаломъ. Изъ глыбы природнаго камня человѣкъ постепенно, въ теченіе цѣлой жизни, выскакиваетъ идеальный образъ, соответствующій замыслу Творца о немъ — своему первообразу. Здѣсь универсальная эстетизация Оскара Уайльда и его поколѣнія перекликается съ теоріями древней аскетики, для того, чтобы обицами усиленіемъ вытѣснить мораль изъ незаконно занимаемаго ею мѣста: въ теченіе тысячелѣтій. Какъ то случилось такъ, что христіанская тысячелѣтія (за исключениемъ мистиковъ) проглядѣли это небесное значеніе красоты, сосредоточивъ все свое вниманіе на морали. Религія и мораль почти не различались: вспомнимъ словосочетаніе «религіозно-нравственныи» во всѣхъ проповѣдяхъ и брошюрахъ XIX вѣка! Это неразличеніе, конечно, дѣло прискорбное, какъ прискорбно и тысячелѣтнее игнорированіе красоты — по крайней мѣрѣ, въ доктринахъ, если не въ жизни Церкви. Но дѣйствительно ли необходимо отпраздновать интронизацію красоты позорнымъ изгнаніемъ ея сестры? И если христіанская тысячелѣтія были слѣпы, то какъ же быть съ Евангеліемъ? Не составляеть ли нравственное учение девятьдесятыхъ этой книги? Впрочемъ, говоря объ Евангеліи, чувствуешь, что совершаешь недопустимую безтактность. Съ тѣхъ поръ, какъ Толстой принялъ толковать Евангеліе, ссылаясь на него стало признакомъ дуриого тона. Мы всѣ знаемъ

теперь, что въ Евангелии важны события земной жизни Христа: съ ихъ мистическимъ смысломъ для жизни Церкви, а не заполняющія промежутки между ними притчи и «логії», отъ Рождества — къ Крещенію, отъ Крещенія къ Преображенію — Евангелие заполняетъ кругъ церковнаго праздничного года. Останавливаться на Нагорной проповѣди можно предоставить сектантамъ. Дѣйствительно, потускнѣніе Евангелія есть одно изъ самыхъ поразительныхъ явленій нашего религіознаго возрожденія, и оно, несомнѣнно, стонть съ связи съ разычаніемъ морали.

3.

Не евреи, а злыми установили впервые структуру идеального міра, распознавъ въ немъ три царства: истины, добра, красоты. Окончательно, эти сферы установились въ новой философіи. Онѣ не имѣютъ опоры въ Священномъ Писаніи, ни въ преданіи Церкви и поэтому не защищены отъ всевозможныхъ революцій, аннексій и передѣловъ своихъ рубежей. Было время, когда наѣмъ казалось, что троичность этой іерархіи идеального міра — произвольна. Почему должно быть три царства, а не четыре, не пять, или не два? Попытки пересмотрѣть границы дѣлаются нерѣдко. Аннексія добра красотой есть одна изъ нихъ, характерная для сегодняшняго (точіѣ, вчерашияго) дня. Но — еще недавно мы видѣли попытки низверженія истины съ переводомъ ея на демократический режимъ экономіи, полезности, pragmatизма. Опытъ показываетъ, что эти попытки къ добру не ведутъ. Онѣ начинаются смутное время въ царствѣ цѣнностей, изъ которого нѣтъ другого выхода, кромѣ возвращенія къ троиственной державѣ. Что это, простая фактическая данность: три сферы, два континента, девяты, (или десять) плашень? Или отраженіе въ мірѣ божественныхъ идей, въ прообразахъ тварнаго Пресвятой Троицы? Для христіанина естественнѣе утверждать послѣднее, вмѣстѣ съ признаніемъ софийнаго откровенія божественного міра, данного язычникамъ. Но это признаніе влечетъ за собой отказъ отъ попытокъ гражданской войны въ царствѣ ангеловъ. Когда на небесахъ стрѣляютъ мильтоновскія пушки, на землѣ человѣчество сходитъ съ ума. Гдѣ-то разычнали мораль, а на землѣ миллионы людей гибнутъ въ лагеряхъ смерти. Еще одинъ выстрѣль на небесахъ, и здѣсь станутъ сажать на колъ.

Вмѣсто того, чтобы скорить ангеловъ и ломать межевые столбы на небесахъ, лучше направить свои усилия на изученіе карты небеснаго міра. И воты тутъ то оказывается, что три зерновыя царства совершенно несводимы другъ къ другу. Не

только потому, что они показывают разные содержания, или что они въ разныхъ планахъ — это не исключало бы параллелизма между ними и, следовательно, возможности выражать цѣнности одного порядка въ цѣнностяхъ другого. Нѣть, самая структура этихъ царствъ, ихъ формальный строй разоденъ, и никакого параллелизма между ними не существуетъ. Познаніе, художественное творчество, нравственный актъ качественно не сравнимы, не сходны, хотя укоренены въ одной божественной природѣ. Можно было бы сказать, что три царства, имѣя каждое свои ипостасные свойства (можетъ-быть, и это по образу иныхъ Ипостасей). Изучение этихъ ипостасныхъ свойствъ составляетъ задачу философии цѣнностей: этики, эстетики, теоріи познанія.

Надо привѣтствовать появление въ русской литературѣ книги по философии этики, какъ симптома спасительного поворота. Русская мысль уже возвращается къ своей великой традиціи. Многое остается еще продумать. Главное, конечно, — для нашего времени, представить этику не въ системѣ философии, а въ системѣ богословія. Тутъ лежать, действительно, новые для насы проблемы. Лишь на одну изъ нихъ рѣшился намекнуть въ этой краткой статьѣ.

Что составляетъ ипостасное свойство нравственного міра? Чѣмъ онъ отличается абсолютно отъ міра познанія и творчества (художественного)?

Есть много системъ или сферъ этики, и о нихъ недавно съ большою остротой писалъ Н. А. Берляевъ въ его «Назначеніи Человѣка». Нѣкоторые изъ этихъ системъ и сферъ очень близко подходятъ къ нынѣшнему, неэтическому мірамъ. Но это пограничные, или периферическая территоріи. Кое-что сближаетъ этику съ міромъ познанія, кое-что съ міромъ творчества. Извѣстная общеобязательность нравственныхъ законовъ напоминаетъ всеобщность законовъ разума. И самое дѣйствие обѣихъ нормъ отличается сходной принудительностью. И тамъ, и здѣсь звучитъ: ты долженъ — нельзя иначе! Для Шестова и тамъ, и здѣсь слышится лязгъ цѣпей. Міръ искусства, рядомъ съ ними, представляется (конечно, для потребителя), какъ царство свободы. Съ другой стороны, этика и эстетика — сестры, поскольку онъ имѣютъ дѣло съ міромъ должна, а познаніе — съ міромъ сущаго. Противоположность, которая въ идеальномъ міре — высшей математикѣ или музыки — не столь явственна, но все же реальна. Искусство и нравственность — создаютъ свой міръ, наука его находить. Есть и другое свойство нравственного міра, роднящее его съ эстетикой. На немъ слѣдуетъ остановиться, такъ какъ забвеніе его всего больше дискредитируетъ мораль.

Это свойство — индивидуализация цѣности. Художественное произведение дано не какъ приложеніе эстетическихъ законовъ, — существуютъ ли они или не существуютъ. Оно создается конкретной интуиціей художника, который изъ данныхъ элементовъ строитъ нечто неповторяющееся. Но совершенно подобна ему структура нравственного поступка. Нравственный поступокъ состоять вовсе не въ приложениі законовъ. Послѣднее имѣть мѣсто въ низшей моральной сферѣ, соответствующей низшей сферѣ искусства — почти механической репродукціи, готовыхъ клише. Нравственные законы или нормы существуютъ, — но какъ правила игры. Хорошій игрокъ выигрываетъ не потому, что въ данной **конкретной ситуациі**, связанной правилами, онъ находить **интуитивно** наилучшее разрѣшеніе задачи. Подобная связанность законами материала или условнаго строя существуетъ и для художника, хотя и въ меньшей мѣрѣ. Не законы опредѣляютъ нравственное значеніе акта, а усмотрѣніе оптимальности, т. е. выбора наилучшей изъ возможностей. Законъ можетъ быть соблюденъ, но, можетъ быть, даже и нарушенъ — въ рѣдкихъ и крайнихъ случаяхъ, — чего не допускаеть: игра. Законъ не одинъ, ихъ много, и нерѣдко они несовмѣстимы и противорѣчатъ другъ другу. И, наконецъ, на ряду съ закономъ, существуетъ цѣлый міръ живыхъ людей, природы, собственной личности. Послѣдствія, трудно учитываемыя — моего акта, являются такимъ же его условіемъ, какъ и наличіе разнообразныхъ законовъ. Выборъ акта, или пути, при такихъ условіяхъ, остается теоретически необычайно труденъ, хотя въ жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гenii, умѣють порой находить безошибочно путь изъ лабиринта. Все это дѣлаетъ нравственную проблематику («казуистику») одной изъ самыхъ интересныхъ сферъ практическаго разума. Это неправда и взоръ, что мораль скучна. Мы способны цѣлый вечеръ, съ трепетомъ, — и въ который разъ — переживать моральную проблему Гамлета. Отказываясь отъ морали, мы закрываемъ себѣ путь и къ трагическому искусству. А для большинства людей нравственный подвигъ есть единственный путь къ Царству Божию. Мистическая жизнь, творческое участіе въ наукѣ и искусствѣ доступны немногимъ. Пассивное усвоеніе научныхъ и художественныхъ цѣнностей, созданныхъ другими, скіентизмъ и эстетизмъ разрушаютъ душу. Но нравственный подвигъ доступенъ для всякаго. Каждый можетъ, повторяя его, раскрывая въ немъ свою метафизическую глубину, достичнуть того, что стонть назвать этической геніальностью. Вотъ въ этой то всеобщности (въ смыслѣ для всѣхъ данности, или заданности) и

лежить, думается, разгадка особой близости этой сферы къ религии. Воть почему въ Евангелии Христосъ говоритъ такъ много о томъ, какъ относиться къ ближнему, и ничего не говоритъ, какъ писать стихи или заниматься математикой.

4.

Конкретность и индивидуальность нравственного акта, на которой мы настаиваемъ, еще не составляетъ ипостасного свойства этики: скорѣе, это свойство, роднящее съ эстетикой. Чтобы понять ея своеобразіе, необходимо сосредоточиться на самомъ понятіи нравственного акта. Разумѣется нравственная жизнь не исчерпывается актомъ; она заключаетъ въ себѣ и процессъ, органическую жизнь — роста, совершенствованія или упадка, разложенія. Но актъ составляетъ самую ея сердцевину. Присмотрѣвшись къ мимо органической жизни души, мы увидимъ, что она прерывиста, что она вся состоитъ изъ актовъ, которые, если они накапливаются въ одномъ направлениі, создаютъ впечатлѣніе потока, но, если направлены въ разныя стороны, образуютъ драматическую основу биографіи, превращаютъ ее въ поле битвы. Говоря объ актѣ (поступкѣ), мы отдѣляемъ его и отъ душевнаго расположенія (*Gesinungsethik*) и отъ вѣнчанаго дѣйствія (соціальная этика). Актъ лежитъ посерединѣ между внутреннимъ и чисто вѣнчаннымъ и является настоящей связью между двумя мірами, или исходомъ личности въ міръ. Это ея воплощеніе или(?) объективація. Если я стрѣляю въ человѣка, я совершаю актъ убийства, хотя бы человѣкъ, по милости Божіей, остался живъ. Но, съ другой стороны, одно желаніе убить не дѣлаетъ меня убійцей. Есть моментъ перехода желанія въ дѣйствіе, внутренняго міра во вѣнчаній, который является рѣшающимъ. Нравственный поступокъ есть актъ самоопределенія. Человѣкъ рѣшаетъ, кто онъ и съ кѣмъ онъ. Это рѣшеніе иногда можетъ опредѣлить всю его жизнь.

Дѣйствительно, изъ понятія акта вытекаетъ его неповторимость, его единственность.. Та конкретная ситуация, въ которой онъ долженъ быть совершился, не повторится никогда. «Бывшее не станетъ небывшимъ». Я могу раскаяться въ своемъ поступкѣ, исправить, загладить его — но все это будетъ уже цѣлью совершенно иныхъ поступковъ, не равняющихся упущенному мною, не совершенному акту. Можетъ быть, они будутъ выше его. Покаяніе Маріи Египетской, навѣрное, выше ея возможной, но утраченной чистоты. Но иѣчто совсѣмъ иное. Для выбора намъ дается одинъ краткій мигъ, между прошлымъ

и будущимъ, и этотъ мигъ, отлагается въ вѣчности. Все настоящее, вся жизнь могутъ быть представлены какъ такой мигъ — выбора, рѣшенія, самоопредѣленія. Или-или. Я могу погубить свою жизнь, «просвистать» ее или пропустить между пальцами, какъ дѣлаемъ почти все мы, и могу сдѣлать изъ нея совершенный актъ — спасенія, искупленія, «обоженія».

Можно быть противникомъ ученія о вѣчной гибели — по религіознымъ мотивамъ, но нельзя не видѣть его связанности именно со структурой нравственной жизни. Въ порядкѣ только нравственному — спасеніе или гибель являются необходимымъ постулатомъ самоопредѣленія: или-или. Но здѣсь какъ разъ мы стоимъ передъ границей этики. Я могу погубить мою жизнь, но Богъ можетъ спасти мою погубленную жизнь. Это Его тайна. Вопреки очевидности, вопреки нравственному голосу, я могу вѣрить во всеобщее спасеніе. Но оно остается тайной иного «эона». Въ настоящемъ — приходится жить съ сознаніемъ огромнаго риска, постоянной возможности гибели, зависящей отъ послѣствий моихъ актовъ.

Здѣсь, быть можетъ, пролегаетъ самый глубокій ровъ между моралью и эстетикой (или познаніемъ). Художественное или научное творчество не знаютъ этой роковой неповторимости. Годами, десятилѣтіями, художникъ или изслѣдователь могутъ биться надъ своей проблемой, приближаясь къ ея рѣшенію. Можно тысячи разъ зачеркивать написанную страницу, перечищивать начатую глину, переписывать полотно. Борьба артиста или мыслителя, можетъ быть упорной до отчаянія, — все же она лишена этого рокового сознанія — неповторимости. Поэтому процессъ созданія художественного и научного можетъ быть выраженъ скрѣпѣ въ терминахъ органическихъ: созрѣванія, роста, — нежели акта. Лишь рѣдко творецъ приходитъ къ сознанію, что дни его сочтены, что эта полнота его силъ и средствъ никогда уже не повторится. Тогда его жизнь становится нравственной трагедіей. Впрочемъ, жизнь иѣкоторыхъ трагическихъ художниковъ и является нравственной трагедіей: Микель Анджело, Бетховенъ.

5.

Возвращаемся къ нравственному акту. Какие мотивы опредѣляютъ рѣшеніе, лежащее въ его основѣ? Это рѣшеніе принимается, во всякомъ случаѣ, не на основе доводовъ разума или благоразумія. Наше сравненіе съ игрой грѣшить въ самомъ су-

щественномъ моментѣ. Когда взвѣшены всѣ доводы за и противъ, приняты во вниманіе всѣ законы и всѣ послѣдствія, человѣкъ совершаеть выборъ, повинуясь внутреннему голосу, высшему, чѣмъ онъ самъ. Большинство людей называютъ его своей совѣстью. Кантъ называетъ его нравственнымъ закономъ. Религіозный человѣкъ назоветъ его голосомъ Божімъ. Совершать нравственный актъ это значить слышать то, чего хочетъ отъ человѣка Богъ — здѣсь и сейчасъ (*Hic et nunc*) — въ этомъ конкретномъ жизненномъ положеніи. Богъ говорить каждому изъ настъ, Богъ говорить всегда, но только надо умѣть слышать Его голосъ. Слишкомъ часто онъ заглушаетъ голосомъ страстей, или голосомъ благоразумія, или голосомъ почтенныхъ, по гетерономныхъ законовъ.

Съ религіозной точки зрѣнія, нравственный актъ вполнѣ подобекъ пророчеству. Различіе въ масштабѣ, въ объемѣ дѣйствія. Пророкъ слушаетъ волю Божію о цѣломъ народѣ или о Церкви. Слушаетъ и требуетъ дѣйствія. Пророчество не предвидѣніе будущаго, и не нравственная проповѣдь, т. е. толкованіе вѣчныхъ законовъ. Пророчество это откровеніе воли Божіей для сегодняшняго дня. *Hic et nunc*. Въ Новомъ Завѣтѣ, освобожденные отъ рабства закону, всѣ призваны къ пророческому вниманію голосу Божію — прежде всего въ своей личной жизни. «Народъ избранный, царственное священство», они не могутъ быть лишены пророчества. Въ Новомъ Завѣтѣ оно ирѣдко называется свидѣтельствомъ. Дѣйствительно, каждый нашъ актъ, совершаемый въ согласіи съ высшей волей, можетъ быть названъ свидѣтельствомъ о Христѣ. Свидѣтельствомъ того, что мы признаемъ въ своей жизни Его волю превыше всѣхъ другихъ законовъ, одному Царю служимъ — въ служеніи, которое является одновременно и высшей свободой.

Въ этомъ отвѣтѣ на обычный и достаточно уже опошленный прѣемъ дискредитированія этики, какъ низшей сферы, которая легко становится препятствиемъ для духовной или мистической жизни. Всякая частная сфера, обособляясь и становясь самодовлѣющей, тубитъ духовность, вступасть въ противление Богу. Развѣ иное происходитъ съ красотой и истиной, чѣмъ съ добромъ. Но, углубляясь въ себя, въ свои собственные корни, относительное касается абсолютнаго: находить себя въ Богѣ. И для нравственной жизни эта связь ея съ религіозной еще болѣе очевидна, чѣмъ связь другихъ цѣнностей. Объ этомъ говорить опытъ всего человѣчества, особенно опытъ христіанской. Только полемика вчерашняго дня могла затемнить столь

очевидную истину. Въ борьбѣ съ обезбоженной моралью русская православная мысль попыталась создать религию безъ морали. Какъ это было возможно и что изъ этого вышло?

6.

Поставивъ въ средоточіе религіозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрожденіе лишь возстановило истинную іерархію. Но возстановило лишь въ ея центрѣ. Отправляясь изъ этого центра, каково будетъ строеніе всей религіозной жизни — а, следовательно, и культуры? Вотъ основной вопросъ русскаго будущаго. Для этого будущаго настоящее уже выработало кое-какія схемы, подготовило чертежи. Во всѣхъ этихъ схемахъ, и въ жизненныхъ опытахъ, мы имѣемъ опредѣленное строеніе жизни. Какъ уже сказано, этикѣ мѣста не предусмотрѣно. Религіозно-сакраментальный молитвенный центръ облекается соотвѣтственно літургикой и аскетикой, которая, въ общемъ представлениі, уже непосредственно воздѣйствуютъ на жизнь — «преображаютъ» ее. Літургика и жизнь — слишкомъ большая тема, чтобы ея можно было касаться мимоходомъ. Достаточно сказать, что сама по себѣ літургика не решаетъ проблемъ жизни. Какъ ни продолжительны православныя службы, въ своемъ идеальномъ исполненіи, онѣ все же оставляютъ промежутки, которая должны быть чѣмъ-то заполнены. Высокій, торжественный строй богослуженія, съ его особеннымъ языкомъ, дѣлаетъ самъ по себѣ чрезвычайно труднымъ непосредственное перенесеніе літургического вдохновенія въ жизнь. Мостъ между храмомъ и жизнью давно разрушенъ. Кто поможетъ выстроить его?

На вопросы: какъ жить, что дѣлать, церковный человѣкъ имѣеть для руководства Уставъ и Добротолюбіе. Нравственное богословіе (есть такая наука), какъ руководство для жизни никому не приходитъ въ голову. Да и что можетъ значить для жизни эта наполовину схоластическая наука, которая даетъ общія правила, детерминируетъ Десятисловіе, но нерѣшаetъ ни одного частнаго, т. е. личнаго, т. е. самаго нужнаго случая? Уставъ? Но уставъ — тоже общій законъ, и при томъ ограниченный въ своемъ содержаніи. Онъ даетъ правила молитвы, писці, отчасти половой жизни. По самой идеѣ своей Уставъ безличенъ, чистая гетерономная норма, переживаніе Ветхаго Завѣта въ Новомъ. Каноника поддерживаетъ соціально-церковную жизнь, какъ гражданскій законъ государство, но она никого не спасаетъ. Остается аскетика, которая въ наше вре-

мя переживает небывалую экспансию, и хочетъ занять въ духовной жизни все то мѣсто, которое принадлежало (или должно принадлежать) морали.

Аскетика имѣть сторону, обращенную къ Богу: это школа молитвы, духовной жизни по преимуществу. Но она имѣть отношеніе и къ нравственной жизни человѣка; и только съ этой стороны она настъ сейчасъ интересуетъ. Можетъ ли аскетика замѣнить мораль, понимаемую въ указанномъ выше смыслѣ?

Выше мы доказывали невозможность опредѣленія морали въ эстетическихъ категоріяхъ. Но эстетическая категорія вполнѣ примѣнны къ аскетику, и это одно уже указываетъ на ихъ разнородность. «Добротолюбіе», конечно, нельзя переводить «любовь къ красотѣ»*). Но въ этомъ ошибочномъ переводе оказывается правильная интуиція. Аскетика есть искусство — созданія совершенного человѣка. Выработанная античной философіей техника работы надъ душевной природой была поставлена въ христіанствѣ на служеніе высшей религіозной задачѣ — «обоженія». Но методъ сохранилъ свой характеръ — искусства. Аскетъ въ неустаннымъ трудѣ и вдохновеніи работаетъ надъ неподатливымъ матеріаломъ, своей грѣховной природы, какъ скулпиторъ надъ мраморомъ. Постепенно, въ ежедневномъ, ежечасномъ усилии, отсѣкаются лишніе куски, нашупываются истинныя линіи Богомъ созданной и человѣкомъ загубленной статуи (иконы, образа). Эта работа, поглощающая всего человѣка, требуетъ затвора въ своей духовной мастерской. Изоляція отъ вѣнчанаго міра является необходимымъ условіемъ сосредоточенія. При удачѣ достигаются изумительные результаты.

Ясно, въ чёмъ коренное отличие аскетики и морали. Аскетика не знаетъ актовъ. Изоляція отъ міра и искусственная монотонность быта дѣлаютъ почти излишнимъ поступки, замѣняя ихъ усилями. Это не пассивность, конечно; но активность аскета характеризуется непрерывностью, разложеніемъ подвига на дифференціалы усилий, при которыхъ почти не остается мѣста для выбора, для рѣшенія. Послушаніе, которое составляетъ одинъ изъ законовъ аскетической жизни, стремится свести къ *minimum*'у неизбѣжную свободу рѣшенія, направивъ всю нравственную энергию на выполненіе, предопределенныхъ, не вызывающихъ сомнѣнія задачъ.

Конечно, великія рѣшенія, жизненные перемѣны бываютъ и въ жизни аскета. Таково уже первичное отрѣшеніе отъ міра;

*.) Греческая «*Philocalia*» означаетъ собраніе прекрасныхъ отрывковъ, антологія, хрестоматія, ничего больше.

впослѣдствій — перемѣна формъ подвижничества, уходъ въ пустыню, разрывъ со старцемъ, или преодолѣніе очень опаснаго искушенія. Нравственный міръ вторгается и въ жизнь аскета (какъ и въ жизнь художника), онъ обрамляетъ ее величими рѣшеніями, но не онъ составляетъ содержаніе его подвига.

При выходѣ изъ мастерской въ міръ эта система отказывается служить. Точиѣ, она является подспорьемъ, необходимымъ въ духовномъ закалѣ личности, но она не даетъ отвѣта въ жизненныхъ конфликтахъ. Въ нравственныхъ конфликтахъ отъ личности требуется высшая степень объективности: забыть о себѣ, даже о своемъ духовномъ благѣ, чтобы выполнить то величие правды, съ которымъ Богъ обращается къ цей. Аскетъ не привыкъ къ такой «внѣшней» установкѣ; она кажется ему слишкомъ «мірской». Святой, (который уже выше аскетики), конечно, найдетъ выходъ во всякомъ жизненномъ конфликте. Но средній монахъ скорѣ запутается въ нихъ.

Большинство изъ настъ не монахи, а люди міра. Но привычка смотрѣть на конфликты міра глазами аскета убиваетъ ихъ нравственное значеніе. Существуетъ тенденція уклониться отъ рѣшенія, уйти въ тотъ внутренній міръ, где все заранѣе решено. Внѣшніе поступки признаются заранѣе малоцѣнными. Тамъ, где аскетика оставляетъ безъ помоши, тамъ вступаетъ въ свои права жизненная рутиня, т. е. рабствование законамъ міра. Какъ о Пушкинскомъ поэтѣ, о современномъ христіанинѣ можно сказать:

И среди лѣтей ничтожныхъ міра
Быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ.

Съ той только разницей, что для него нѣть оправданія, какъ для поэта въ творчествѣ. Въ своей религіозной жизни онъ питается чужими вдохновеніями, ю единственную доступную для него сферу свободы и творчества — въ нравственной жизни — онъ игнорируетъ, обходить, предоставляетъ язычникамъ.

Въ этомъ ключъ ко многимъ слабостямъ и неудачамъ нашего церковнаго возрожденія. Здѣсь объясненіе нашей немощи, какой-то безхребетности, которая поражаетъ при сравненіи съ активностью злыkh силъ нашей эпохи. Даже христіанская молодежь, воспитанная нами, отличается безсиліемъ въ исповѣдничествѣ, въ проповѣди, въ защитѣ христіанства. Что же говорить о старшихъ «умудренныхъ» или утомленныхъ жизнью. Духъ компромисса — оцерковленный, онъ называется, какъ известно «икономіей» — надо всѣмъ господствуетъ. За отсутствиемъ привычной власти, мы ищемъ опоры въ «общественномъ мнѣніи», въ политическихъ силахъ, если не въ

партіяхъ, на каждомъ шагу предавая наше «свидѣтельство» ради национального, политического и бытового консерватизма. Живя въ обстановкѣ безмѣрной свободы, мы отказываемся ею пользоваться. Вместо того, чтобы вести сильныхъ, будить спящихъ, звать къ покаянію и новой жизни, мы идемъ съ ними, стараясь не отставать, — къ общей ямѣ.

Какія перспективы для будущаго? Какія надежды на сопротивление еще невѣдомой, но, навѣрное, тоталитарно устремленной власти, которая потребуетъ въ рабство себѣ всего человѣка?

Не будь Россіи, есть отъ чего притти въ отчаяніе. Мы почти ничего не знаемъ о Россіи, о томъ, что въ глубинѣ ея. Но кажется несомнѣннымъ: каковы бы ни были тамъ направлениія духовной жизни, «жизнь просто» дѣлаетъ невозможнымъ уклоненіе отъ свидѣтельства, отъ исповѣдничества. Тамъ, гдѣ мученичество составляетъ повседневный законъ, гдѣ отъ выбора, отъ рѣшенія нельзя спастись ни въ храмѣ, ни въ кельѣ, тамъ можно быть увѣренными въ нравственной свободѣ человѣка — его творческаго и героического акта.

Г. Федотовъ

ПРОБЛЕМА „ХРИСТИАНСКАГО СОЦИАЛИЗМА“

I.

Съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ, т. наз. «соціальный вопросъ», — съ тѣхъ поръ, какъ (примѣрно 100 лѣтъ тому назадъ) у европейскаго человѣчества открылись глаза и пробудилась совѣсть въ отношеніи нищеты, материальной нужды широкихъ слоевъ трудящагося народа, — существуютъ и многообразныя попытки занять христіанскую позицію въ этомъ вопросѣ, разрѣшить его съ точки зренія христіанской вѣры; въ многообразныхъ формахъ, которыхъ мы не можемъ здѣсь перечислять и ог҃нивать, существуетъ, т. наз. «христіанскій соціализмъ». По менѣйшей мѣрѣ отдѣльные люди или группы людей сознаютъ, что равнодушіе, пассивное отношеніе, христіанѣ къ горькой нуждѣ множества ближнихъ есть великий грѣхъ христіанскаго міра; въ католической церкви, это сознаніе было официально возвѣщено и церковно санкционировано въ извѣстныхъ энцикликахъ папъ Льва XIII и Пія XI. Люди, желающіе быть христіанами, начинаютъ чаще и острѣе ощущать, что было бы невыносимымъ фарсействомъ предаваться молитвѣ или богословскому умозрѣнію, упражняться въ христіанскихъ добродѣтеляхъ — и не испытывать при этомъ беспокойства о томъ, что за стѣнами церкви или нашего дома миллионы людей — въ томъ числѣ старки, женщины, дѣти — голодаютъ и гибнутъ отъ хозяйственной нужды. Если, по завѣту Христову, прежде чѣмъ приблизиться къ алтарю, нужно примирииться съ ближнимъ, который чувствуетъ себя обиженнымъ нами — то можно ли оставаться равнодушнымъ къ тому, что миллионы нуждающихся, живутъ съ чувствомъ горькаго озлобленія противъ материально привилегированныхъ членовъ общества, спокойно обрекающихъ ихъ на голодъ? Правда, въ церкви всегда проповѣдуютъ милосердіе, заботу о бѣдныхъ, раздачу милостыни. Но ни для кого не секретъ, что христіан-

ское благотворение въ его обычной, распространенной форме есть дѣло весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающаго и не стоящая ни въ какомъ отношеніи къ нуждѣ ближняго; такое «благотвореніе» совершается по общему правилу безъ истинной любви къ ближнему, безъ малѣйшей воли къ жертвенности; оно легко совмѣщается съ холодностью, равнодушіемъ и даже жестокостью къ бѣднымъ во всей осталѣй, «внѣ церковной» нашей жизни и въ особенности въ нашихъ «дѣловыхъ» отношеніяхъ къ нимъ; чаде всего такое дешевое благотвореніе есть само видъ фарисейства. Но даже въ самомъ лучшемъ случаѣ такого рода благотворительность кажется немногихъ отдѣльныхъ людей, почему либо намъ близкихъ или случайно намъ встрѣтившихся; то, что за этими предѣлами есть еще бозкопечное количество нужды и нищеты, обычно мало безлокоить христіанина; отъ укоровъ совѣсти онъ обычно отдѣливается легкой безсердечной мыслью, что «нельзя же помочь всѣмъ». Можетъ по праву почитаться истиннымъ скандаломъ для христіанского міра, что въ противоположность этому распространенному въ немъ равнодушію къ судьбѣ обездоленныхъ подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегіей людей невѣрующихъ и противниковъ христіянства. Какъ совершенно справедливо замѣтилъ Н. А. Бердяевъ, успѣхъ и притягательная сила идеи атеистического соціализма и его самой крайней формы — материалистического коммунизма — въ первую очередь опредѣленъ историческими грѣхами христіанского міра, его равнодушіемъ къ соціальной нуждѣ. И соціалисты и коммунисты пользуются этимъ положениемъ, чтобы доказывать, что христіанская проповѣдь смиренія, терпѣнія и равнодушія къ земнымъ благамъ спужитъ только цѣлью удержать бѣдныхъ отъ ихъ стремленія къ достойному человѣческому существованію и охранять безстыдный эгоизмъ имущихъ классовъ. И къ стыду христіанского міра приходится признать, что это утвержденіе содержитъ долю безспорной истины: люди, именующіе себя христіанами — служители церкви и міряне — дѣйствительно часто кощунственно пользовались священными завѣтами христіанской вѣры, чтобы охранять привилегіи имущихъ и препятствовать улучшенію быта нуждающихся.

Исходя изъ этихъ простыхъ и общихъ положеній, могло бы показаться, что «христіанский соціализмъ» въ принципѣ вообще не есть проблема. И дѣйствительно, поскольку подъ «соціализмомъ» мы будемъ разумѣть не что иное, какъ настроение дѣйственной любви къ ближнимъ, серьезнаго чувства отвѣтственности за ихъ материальную судьбу, всякий христіа-

нинъ, поскольку онъ хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ, долженъ въ этомъ смыслѣ быть «соціалистомъ». Христіанинъ будетъ, конечно, воздерживаться отъ ненависти къ богатымъ — въ своемъ обличеніи ихъ грѣха эгоизма, онъ будетъ руководиться любовью къ обличаемымъ грѣшникамъ; и онъ будетъ осторегаться пытаться достигнуть соціальной справедливости черезъ демагогическое разнуждываніе эгоистическихъ страстей бѣдняковъ. Но онъ не останется равнодушнымъ къ самому факту соціальной несправедливости, и онъ открыто признаетъ грѣхомъ равнодушіе и холодность имущихъ въ отношеніи нужды ихъ обездоленныхъ близкихъ. Онъ прежде всего будетъ самъ въ своей личной жизни стремиться къ добродѣтели подлинной, дѣйственной любви — будетъ, въ мѣру своихъ силъ, пытаться осуществлять завѣтъ Христа — дѣлиться послѣднимъ, что имѣешь, съ нуждающимся братомъ. И онъ будетъ призывать имущихъ къ покаянію, къ дѣйственной любви, къ заботѣ о бѣдныхъ. Смиреніе, скромность, воздержаніе отъ корыстолюбія онъ будетъ въ первую очередь проповѣдывать богатымъ, а не бѣднымъ; онъ будетъ сознавать, что проповѣдовавъ эти добродѣтели бѣднымъ, не впадая въ фарисеизмъ, можно лишь послѣ того, какъ обнаружишь дѣйственное участіе въ ихъ нуждѣ и раздѣлишь съ ними то, что имѣешь. Повторяю: въ этомъ смыслѣ совершенно очевидно, что всякий, кто подлинно обладаетъ христіанской совѣстью и хочетъ быть христіаниномъ, долженъ быть и «христіанскимъ соціалистомъ».

Однако, подлинная проблематика того, что въ специфическомъ смыслѣ называется «христіанскимъ соціализмомъ», вышесказаннымъ еще чинкомъ не затронута и только здѣсь и начинается. Эта проблематика содержитъ два существенныхъ момента.

1) Опытъ жизни, «мудрость вѣка сего» свидѣтельствуетъ съ безспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальная усиля любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько нибудь существенно смягчить... соціальную нужду широкихъ массъ. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христіанской любви, всегда составляютъ ничтожное меньшинство; приходится считаться съ фактами, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны къ нуждамъ близкихъ. При этихъ условіяхъ устраненія или сколько нибудь существенного смягченія соціальной нужды, можно ожидать только отъ соціальныхъ реформъ, т. е. отъ принудительного регулированія соціальныхъ отношеній государственной властью (ограниченіе рабочаго времени, уста-

навливаемый закономъ минимумъ заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жизненныхъ условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается: какъ долженъ относиться христіанинъ — именно въ качествѣ христіанина, т. е. изъ глубины своей специфически христіанской жизненной установки — къ идеѣ соціальныхъ реформъ? Этотъ вопросъ сводится въ конечномъ счетѣ къ вопросу: какъ долженъ христіанинъ оцѣнивать мѣры **внѣшняго, организационнаго** порядка, направленные на удовлетвореніе материальныхъ нуждъ людей?

2) Тотъ же вопросъ выступаетъ съ особенной рѣзкостью и пріобрѣтаетъ особую остроту, поскольку рѣчь идетъ о христіанскомъ отношеніи къ «соціализму» въ специфическомъ смыслѣ этого слова. Какъ известно, соціалистическое ученіе утверждаетъ, что т. наз. «буржуазный строй», т. е. строй, основанный на частной собственности и принципіальной свободѣ труда и экономической жизни, неизбѣжно приводить къ обогащенію немногихъ за счетъ нужды и нищеты большинства; поэтому онъ долженъ быть замѣненъ строемъ «соціалистическимъ», при которомъ экономическая жизнь и распределеніе народного дохода регулировались бы, въ интересахъ справедливости, государственной властью или вообще какимъ либо планомъ дѣйствующимъ органомъ коллективной народной волн. (Мы сознательно даемъ наиболѣе широкое опредѣленіе соціализма, поль которое могутъ подойти разныя типы его конкретнаго осуществленія). Оставляя здѣсь въ сторонѣ чисто экономическую или соціологическую, т. е. вообще эмпирическую проблематику — иначе говоря, допуская безъ спора — для упрощенія вопроса и уясненія его принципіальной стороны, — что въ отношеніи справедливаго распределенія дохода и вообще материальнаго благополучія народныхъ массъ соціалистический строй, имѣть пренувущество передъ, т. наз. буржуазнымъ, т. е. строемъ, основаннымъ на частной собственности, и экономической свободѣ*) — поставимъ вопросъ: долженъ ли христіанинъ въ силу этого быть (по мотивамъ своего христіанскаго сознанія) сторонникомъ соціалистического строя, или же онъ имѣсть свои, христіанскія, возраженія противъ него — или, иаконецъ, онъ можетъ или даже долженъ оставаться индифферентнымъ въ этомъ спорѣ, не занимая въ немъ никакой позиціи, (что есть, кажется, наиболѣе распространенная установка?).

Несмотря на несомнѣнную связь двухъ указанныхъ вопросовъ, мы для ясности должны ихъ расчленить и разсмотреть каждый изъ нихъ въ отдельности.

Итакъ, спросимъ себя прежде всего: каково должно быть христіанское отношение къ «соціальному вопросу», поскольку этотъ вопросъ практически разрѣшается не въ порядкѣ христіанской любви и индивидуального благотворенія, а въ порядкѣ осуществляемыхъ государственной властью принудительныхъ соціальныхъ реформъ? Долженъ ли христіанинъ, именуя въ качествѣ христіанина, быть соціальнымъ реформаторомъ и въ этомъ смыслѣ «соціалистомъ»? Или задача принудительного, государственного осуществленія соціальной справедливости вообще выходитъ, въ качествѣ проблемы чисто земного, материального устройства жизни, за предѣлы специфически христіанского интереса? Или здесь возможна еще какая нибудь иная, третья, установка?

Одно кажется намъ, прежде всего, совершение безспорнымъ. Если христіанская вѣра есть обладаніе полнотой правды, то христіанская религіозная жизнь и религіозная установка не есть какая нибудь частная, ограниченная сфера жизни, чуждая всѣмъ остальнымъ областямъ жизни и равнодушная къ нимъ; напротивъ, она должна охватывать всю нравственную и, тѣмъ самымъ, соціальную жизнь и имѣть въ отиошениі ея свою, специфически христіанскую установку. Этимъ сразу отвергается, съ одной стороны, идифферентізмъ въ отношеніи соціального вопроса и, съ другой стороны, все попытки просто механически сочетать съ христіанствомъ какія либо господствующія въ иехристіанской средѣ типическія возврѣнія по этому вопросу. Что касается послѣдняго момента, то христіанинъ долженъ, конечно, смиренno учиться правѣ, даже если ее высказываютъ невѣрующій; и въ этомъ смыслѣ нужно считаться съ фактомъ, что иниціатива заботы о соціальной справедливости и о разрѣшенії соціального вопроса принадлежала — и, пожалуй, и до селѣ принадлежитъ — невѣрующимъ. Христіанскій міръ долженъ честно признать этотъ устыжающей его фактъ, долженъ смиренно учиться у невѣрующихъ самой ихъ заботѣ о соціальной правдѣ. Но, съ другой стороны, не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами отвѣты невѣрующихъ на этотъ вопросъ. Ложная религіозная установка можетъ, правда, сочетаться съ вы-

^{*)} По существу мы думали, что опытъ соціалистического хозяйства (и въ Россіи и въ Германіи) опровергаетъ это утвержденіе и свидѣтельствуетъ о прямо противоположномъ.

сокимъ уровнемъ нравственныхъ стремленийъ, но никакъ не можетъ лежать въ основѣ истинного жизнепониманія. Поэтому христіанское отношеніе къ соціальному вопросу, христіанское поиманіе путей его разрѣшенія не можетъ быть простой копіей поиманія нехристіанского, а должно носить на себѣ явственный отпечатокъ основоположной религіозной сущности общей христіанской установки.

Въ чёмъ заключается существо этой христіанской установки, ея принципіальное отличие отъ установки не христіанской? Нельзя, конечно, уложить смыслъ христіанского сознанія въ какую либо одну отвлеченнную формулу; однако можно все же отвлеченно выразить наиболѣе существенный его признакъ. Онь состоить въ томъ, что христіанскому жизнечувствію и жизнепониманію присуще сознаніе корениной, «нераздѣльной и несліянной», до конца міра и его чаемаго послѣдняго преображенія неустранимой двойственности сферъ бытія, въ которыхъ живеть и къ которымъ причастенъ христіанинъ. Въ какихъ бы словахъ мы ни формулировали эту дѣйственность — какъ царство «небесное» и царство «земное», какъ внутреннюю жизнь съ Богомъ или «во Христѣ» — и жизнь въ «мирѣ», какъ сферу «церкви» (въ основномъ, мистическомъ смыслѣ этого понятія) и сферу «мира», или какъ сферу «благодати» и сферу «закона» — самый фактъ этой двойственности и его существенный смыслъ непосредственно понятъ и очевиденъ всякому сознанію, внутренне причастному христіанскому откровенію. Изъ этой двойственности совсѣмъ не вытекаетъ, какъ это часто думаютъ, совершенное равнодушіе къ «миру», полная замкнутость въ ономъ лишь «небесномъ»; такая позиція означала бы, наоборотъ, отсутствіе указанной основоположной для христіанского сознанія двойственности. Если христіанинъ обязанъ стремиться къ подавленію и угашенію своихъ собственныхъ эгоистическихъ «мирскихъ» интересовъ, то въ своей христіанской любви къ ближнимъ онъ, напротивъ, не имѣть права не считаться и съ ихъ «мирской», «земной» нуждой. Но оно все же слѣдуетъ изъ этой своеобразной христіанской установки — именно сознаніе, что земными нуждами во всякомъ случаѣ не исчерпывается нужда человѣка, болѣе того: что духовная жизнь и ея нужда обладаютъ нѣкимъ онтологическимъ превратомъ надъ жизнью земной и ея интересами.

Отсюда для нашей темы слѣдуютъ иѣкоторые, весьма существенные выводы. Поскольку дѣйственная любовь къ ближнему требуетъ — для овоего подлинно плодотворнаго осуществленія — своего выраженія въ «соціальныхъ реформахъ», т. е.

въ формѣ установлениія нѣкаго новаго организаціоннаго порядка — нѣтъ никакого основанія, чтобы христіанинъ относился принципіально отрицательно или даже только равнодушно къ такого рода мѣропріятіямъ; напротивъ, въ принципѣ онъ долженъ будь сочувствовать всѣмъ мѣрамъ, содѣйствующимъ установлению соціальной справедливости. Однако, при всемъ своемъ принципіальномъ сочувствіи соціальнымъ реформамъ, поскольку послѣднія выражаютъ въ сферѣ организованной колективной воли заботу о судьбѣ ближнихъ, христіанинъ никогда не сможетъ считать такое организаціонное преобразованіе человѣческихъ отношений единственнымъ и даже только наиболѣе существеннымъ путемъ къ преодолѣнію человѣческихъ бѣдствій. Ибо онъ знаетъ, что эти бѣдствія и общий трагизмъ человѣческой жизни имѣютъ болѣе глубокій, внутренний духовный источникъ, недоступный никакимъ политическимъ мѣрамъ. Съ одной стороны, человѣческая луна имѣеть, кроме материальныхъ нуждъ, и нужды духовныя, которыя, конечно, никакими «соціальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непростительнымъ лицемѣремъ и ханжествомъ отводить ссылкой на это заботу о материальной нуждѣ ближняго — если первый долгъ христіанина въ отношеніи голоднаго — накормить его, а не читать ему проповѣди, то этимъ все же не устраниется истина «че о единомъ хлѣбѣ живъ человѣкъ». И съ другой стороны, сами «земные», материальные нужды человѣка опредѣлены не только тѣмы или ичмы соціально-политическимъ строемъ, а общей грѣховной, несовершенной природой человѣка. Христіанинъ не можетъ раздѣлять мысли Руссо, что зло человѣческой жизни опредѣлено неправильными общественными отношеніями. Поэтому христіанинъ никогда не можетъ быть соціальнымъ *утопистомъ*. Онъ никогда не будетъ раздѣлять вѣры, что какія либо соціальные реформы или перевороты смогутъ устранить всѣ несправедливости, все зло, всѣ бѣдствія человѣческой жизни; онъ не можетъ вѣрить въ осуществленіе какими бы то ни было вѣшними организаціонными мѣрами царства правды, мира и блаженства — «царства Божія на землѣ». Онъ знаетъ, что и соціальное зло, какъ всякое зло, въ конечномъ счетѣ опредѣлено грѣховной природой человѣка, поэтому не можетъ быть окончательно устранено никакими вѣшними человѣческими средствами. Онъ знаетъ, что страдать отъ неправды, царящей въ мірѣ, есть — впредь до чаемаго преображенія и окончательного обоженія міра — роковая, ничѣмъ непреодолимая судьба человѣка. Правда, это убѣжденіе не должно служить — какъ это, къ несчастью, часто бывало въ исторіи христіанства — поводомъ

къ равнодушію или пассивности въ отиошениі соціальної нужди людей и попытокъ смягчить ее соціальными реформами. Но при всей своей волѣ дѣйственно соучаствовать въ попыткахъ организационаго улучшения положенія людей, христіанинъ, по самому существу своей жизненной установки, не сможетъ видѣть въ соціальныхъ реформахъ ни панацеи отъ всѣхъ бѣдствій, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше можетъ на первый взглядъ показаться «общимъ мѣстомъ» или соображеніемъ формального порядка, изъ которого нельзѧ сдѣлать никакихъ конкретныхъ выводовъ по существу интересующаго насъ вопроса. Однако это не такъ. Изъ сказанного слѣдуютъ, напротивъ, весьма существенные конкретные выводы въ отиошениі христіанской установки въ соціальному вопросѣ. Христіанинъ не только не будетъ сочувствовать учению материалистического соціализма, основанному на вѣрѣ въ однѣ земныя блага, на возбужденіи классовой ненависти и разноздѣлываніи инстинктовъ корысти и зависти въ народныхъ «массахъ» — что понятно само собой — но онъ и не сможетъ быть иш революционеромъ (въ соціальномъ и политическомъ смыслѣ), ни вообще политическимъ или соціальнымъ фанатикомъ. Съ одной стороны, онъ отклонитъ, какъ гибельное заблужденіе, великий радикальный пересворотъ въ соціальныхъ отношеніяхъ, который всегда опирается на надежду сразу, единчымъ взмахомъ избавить человѣчество отъ всѣхъ или хотя бы отъ иакболѣе существенныхъ его бѣдствій. Такъ какъ онъ заарайѣ знаетъ, что вѣтъ человѣческія реформы суть паліативъ, что съ устраиеніемъ однихъ бѣдствій, особенно чувствительныхъ въ данный моментъ, обнаружатся другія бѣдствія, о которыхъ люди сейчасъ не думаютъ, — то онъ будетъ склоненъ отдавать преимущество постепеннымъ и частичнымъ реформамъ передъ всякаго рода минимо-спасительными переворотами, связанными съ великими потрясеніями. Именемо въ силу своего религіознаго радикализма, именно въ силу своей над-мирной позиціи, христіанинъ будетъ въ сфере соціально-политическихъ реформъ умѣреиниъ и реалистомъ; въ отиошениі всѣхъ мірскихъ заботъ и плановъ онъ отдастъ предпочтеніе «здравому смыслу», основанной на жизненному опыте холодной мудрости передъ всяkimъ страстнымъ энтузіазмомъ, рождающимся изъ слѣпой и ложной вѣры. И съ другой стороны, имѣя опытъ духовной основы всей человѣческой жизни, онъ всегда будетъ созиавать, что даже самая разумная и цѣлесообразная соціальная реформа, т. е. организационная перемѣна виѣщихъ условій жизни, можетъ быть подлинно плодотворной лишь въ связи съ внутреннимъ, нравственнымъ и лу-

ховнымъ улучшениемъ самихъ людей. Онъ никогда не забудеть, что единственное, чему можно приписать универсальное значение въ человѣческой жизни, есть забота о внутреннемъ духовномъ строѣ человѣческой души. И въ этомъ отношеніи онъ поэтому также отдастъ предпочтеніе постепеннымъ реформамъ, связаннымъ съ перевоспитаніемъ человѣка, съ улучшениемъ внутреннихъ навыковъ его жизни, передъ всякими поспѣшными, внезапными и радикальными перемѣнами.

III.

Эти предварительные соображенія подготовляютъ насъ къ отвѣту на второй изъ поставленныхъ выше вопросовъ: какова должна быть позиція христіанства при выборѣ между господствующимъ «буржуазнымъ» порядкомъ, основанномъ на частной собственности и хозяйственной свободѣ, т. е. на хозяйственномъ индивидуализмѣ, и соціалистическимъ порядкомъ, въ которомъ государство или общество съ помощью правовыхъ нормъ, принудительно противодѣйствующихъ хозяйственному эгоизму, заботится о материальномъ благосостояніи трудящіхся массъ? Какъ уже указано выше, для упрощенія вопроса мы оставляемъ въ сторонѣ всю чисто экономическую или соціально-политическую проблематику и сосредоточиваемся исключительно на религиозно-нравственной сторонѣ вопроса.

Соціализмъ въ своей критикѣ существующаго буржуазнаго порядка утверждаетъ, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводитъ къ хозяйственному иерархизму, къ раздѣленію общества на богатыхъ и бѣдныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ предоставляетъ богатымъ, какъ хозяйствению наиболѣе сильнымъ, свободу эксплуатировать бѣдныхъ; такимъ образомъ, при буржуазномъ строѣ соціальная несправедливость узаконивается самимъ правомъ, которое по существу должно было бы быть выражениемъ начала справедливости. Если право цивилизованныхъ народовъ не терпитъ того, чтобы физически сильный истязать, угнетать, порабощать физически слабаго, то не долженъ ли этотъ же принципъ — ограничения свободы сильнѣйшаго, гдѣ она ведетъ къ злоупотребленіямъ — примѣняться и въ отношеніи хозяйственной и соціальной жизни? Формально свободный (въ демократіяхъ) бѣднякъ въ силу своей хозяйственной зависимости отъ богатаго становится фактически рабомъ послѣдняго. Не требуетъ ли долгъ элементарной справедливости, чтобы государство, отмѣнивъ или по крайней мѣрѣ существенно стѣснивъ

индивидуальную хозяйственную свободу, принудило богатыхъ считаться съ правомърными интересами бѣдныхъ?

На первый взглядъ могло бы показаться, что именно при полной искренности и последовательности христіанского умонастроения здѣсь вообще не можетъ мѣста для сомнѣй. Горядокъ, основанный на правовомъ санкционировании корысти и эгоизма и приводящий къ эксплуатации бѣдныхъ богатыми, самъ по себѣ не можетъ вызывать сочувствія христіанства. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое осознаніе распространения убѣжденія, что искренний и добросовѣтный христіанинъ долженъ тѣмъ самымъ быть соціалистомъ, принципиально сочувствовать соціалистическимъ требованиямъ. И все же вопросъ не такъ простъ, какъ это кажется съ первого взгляда; и именно здѣсь насторожаетъ тяжкое и роковое искушеніе, и притомъ порядка чисто религіозно-нравственного.

А именно, основная проблематика заключена здѣсь, въ вопросѣ: можно ли и дозволительно ли, съ точки зренія христіанского сознанія, добиваться справедливаго, братскаго отношенія къ ближнимъ съ помощью **принужденія**? Можетъ ли христіанская заповѣль любви къ ближнему быть превращена въ принудительную норму права? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, думается, совершенно очевиденъ: онъ состоитъ въ томъ, что это и фактически невозможно, и морально и религіозно недопустимо. Это невозможно, потому что любовь къ ближнему, какъ, впрочемъ, и всякое моральное умонастроение, не можетъ быть вынуждено, а можетъ только свободно истекать изъ глубинъ человѣческаго духа и его свободного богообщенія. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цѣли, всякая попытка такого рода приводила бы лишь къ лицемѣрію, къ невыносимой фальсификаціи подлиннаго христіанско-этическаго умонастроения. Всякая попытка вынудить какую инбду христіанскую лородѣтель (идетъ ли рѣчь о физическомъ принужденіи, какъ въ нормѣ права, или даже только о моральномъ принужденіи) означала бы сама измѣну христіанскому умонастроению — измѣну религіи благодати и свободы — и впаденіе въ фарисейство, въ религию законничества и вѣшнихъ дѣлъ. «Господь есть Духъ; и гдѣ Духъ Господа, тамъ и свобода». Какъ бы часто, въ самыхъ многообразныхъ направленияхъ, христіанскій міръ ии погрѣшалъ противъ этой истины, — она остается все же основоположной аксиомой христіанского сознанія.

Съ этой точки зренія столь, казалось бы, естественной, почти незамѣтный переходъ отъ истинааго христіанского умо-

настроений къ этическо-политической позиции «христианского социализма» (въ специфическомъ смыслѣ этого понятія, съ которыемъ мы имѣемъ здѣсь дѣло) оказывается схожденiemъ съ истиннаго пути — заблужденiemъ, по существу совпадающимъ съ искушениемъ «Великаго Инквизитора» у Достоевскаго. Къ самому существу христианской вѣры принадлежить, что христианинъ стонть передъ тяжкой альтернативой: либо онъ остается со Христомъ, т. е. съ христианскимъ идеаломъ жизни, основаннымъ на свободной любви, — иля при этомъ на рискъ виѣшняго неуспѣха своего дѣла — либо же онъ поддается стремлению облегчить человѣческія нужды съ помощью земной, виѣшней силы принужденія — и, тѣмъ самымъ, фактически отрекается отъ истиннаго существа христианской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободѣ и отрѣщенности отъ мысли о виѣшнемъ успѣхѣ. Послѣдній членъ этой альтернативы не перестаетъ быть искушениемъ, впаденіемъ въ ересь, оттого, что побужденіемъ къ нему служить благородный, морально правомѣрный мотивъ любви къ людямъ. И положеніе тутъ таково, что чѣмъ отзывающіе человѣкъ на чужія страданія, чѣмъ болѣе страсти онъ ищетъ правды въ человѣческихъ отношеніяхъ, тѣмъ легче ему впасть въ это заблужденіе. Вѣдь исходя именно изъ такого подлиннаго осуществленія правды на землѣ, противники христианства вообще рассматриваютъ христианскую вѣру, какъ «религию постоянной неудачи»; они ссылаются при этомъ на исторический опытъ, показывающій невозможность христианизировать міръ, обратить его къ правѣ на пути свободнаго слѣдованія заповѣди Христа. Но именно поэтому мы стоимъ здѣсь на роковомъ распутьи и должны сдѣлать выборъ между путемъ христианскимъ и путемъ соціалистическимъ.

Но что же это значитъ? Значить ли это, что христианинъ, признавъ ложнымъ путь «соціалистической», тѣмъ самымъ долженъ солидаризироваться съ духомъ «буржуазного» строя, осиованиемъ, какъ мы видѣли, на корысти и эгоизмѣ? И какъ согласовать выводъ, къ которому мы сейчасъ пришли, съ высказаннымъ выше утвержденіемъ, что христианинъ можетъ и даже долженъ быть сторонникомъ соціальныхъ реформъ, которые вѣдь тоже суть принудительныя мѣры къ осуществленію соціальной справедливости и къ облегченію человѣческой иужды? Не приводить ли конкретно намѣченная нами мысль — вопреки всему, признанному нами выше — къ оправданию равнодушія христианства къ соціальной иуждѣ, т. е. къ нѣкому очевидному, съ христианской точки зритія, *reductio ad absurdum*?

Разрешеніе этого сомнѣнія подводить насъ иаконецъ къ

усмотрѣнію подлиннаго, «царственнаго» пути христіанскаго сознанія въ проблематикѣ соціального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христіанскаго сознанія, вытекающая изъ самого существа христіанства, какъ религіи благодати, какъ жизни въ Богѣ — есть установка свободы, свободной любви. Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ толстое рационалистическое, «толстовское» утвержденіе, что всякое вообще принужденіе и всякое вообще мѣропріятіе вѣнчаны, организаціонного порядка противорѣчить христіанскому сознанію и недопустимо для христіанина. Външне было указано, что изъ существа христіанской жизненной установки вытекаетъ двойственность между «жизнью въ Богѣ» и принадлежности къ «миру». Именно эта двойственность опредѣляетъ неизбѣжную двойственность путей христіанского овладѣнія жизнью. Признавая единственный путемъ спасенія міра и человѣчества таинственную, незримую богочеловѣческую активность, совершающуюся въ глубинахъ человѣческаго духа и въ стихіи свободы и любви, — христіанинъ одновременно сознаетъ свою задачу — въ предѣлахъ міра — ограждать жизнь отъ силъ зла и содѣйствовать торжеству правды и добра. Эта послѣдняя задача именно и есть вѣнчанія, организаціонная задача, для которой неизбѣжно вѣнчаное принужденіе. Съ христіанской точки зрѣнія недопустимо не просто всякое принужденіе, какъ таковое (которое, напротивъ, при извѣстныхъ условіяхъ обязательно) — недопустимо только смыщеніе организаціонной задачи — общѣе говоря: задача вѣнчанаго противодѣйствія злу и содѣйствія добру — съ существенными преображеніемъ жизни, осуществимымъ лишь透过 свободную любовь. Одно дѣло — спасеніе и внутреннее возрожденіе или просветленіе человѣческой жизни, и совсѣмъ другое дѣло — принятие вѣнчаныхъ мѣръ къ ея охранѣ и къ содѣйствію росту ея внутреннихъ силъ. Сознаніе этого существеннаго различія даетъ имъ возможность точнаго опредѣленія отношенія христіанина къ «соціализму», къ «буржуазному строю» и къ «соціальной реформѣ».

Прежде всего, само понятіе «христіанскій соціализмъ» — поскольку подъ соціализмомъ разумѣть не умонастроеніе, а нѣкій общественный «строй» или «порядокъ» — содержить опасное смыщеніе понятій и есть *contradictio in adjecto* уже въ томъ общемъ смыслѣ, въ которомъ противорѣчиво понятіе «христіанскаго общественнаго строя». Сферой христіанской жизни въ непосредственномъ и подлинномъ смыслѣ слова можетъ быть только церковь въ смыслѣ свободнаго любовиаго единства людей во Христѣ, а не какой либо государственный или общественный порядокъ. Если теперь, за предѣлами этого общаго

соображенія, мы спросимъ, какой строй или порядокъ болѣе соотвѣтствуетъ — въ планѣ правового порядка — христіанскому идеалу, то отвѣтъ на это не представить затрудненія. Съ точки зрења христіанской вѣры и христіанского жизнепониманія предпочтеніе имѣеть тотъ общественный строй или порядокъ, который въ максимальной мѣрѣ благопріятенъ развитию и укрѣплению свободного братски-любовиаго общенія между людьми. Сколь бы это чин казалось парадоксальнымъ, но такимъ строемъ оказывается **не «соціализмъ»**, а именно строй, основанный на хозяйственной свободѣ личности, на свободѣ индивидуального распоряженія имуществомъ. Ибо соціалистической строй, лишающей личность свободного распоряженія имуществомъ и принудительно осуществляющій соціальную справедливость, тѣмъ самымъ лишаетъ христіанна возможности свободно осуществлять завѣтъ христіанской любви (коечно, въ той мѣрѣ, въ какой осуществленіе христіанскаго завѣта вообще зависитъ отъ вышніхъ условій). Соціализмъ — не въ какой либо случайной отдельной формѣ своего осуществленія, а въ самомъ своемъ существѣ и общемъ замыслѣ — есть система жизни, отвергающая христіанскій идеалъ свободной братской любви (съ ссылкой на его иносуществимость въ виду эгоистической природы человѣка) и замѣняющая его государственно-правовымъ, т. е. принудительнымъ осуществленіемъ соціальной справедливости. Напротивъ, правовой строй, признающій свободу личного распоряженія въ хозяйственной жизни, есть необходимое или по меньшей мѣрѣ наиболѣе благопріятное условіе для осуществленія христіанской любви вплоть до пожертвованія всѣмъ своимъ имуществомъ и свободно-любовной общности имущества. (На этомъ основаніи имущественная общность первохристіанской общинѣ, какъ это особенно отчетливо показано въ Дѣян. Апостол., въ исторіи Ананія и Сапфирѣ; и на этомъ же по существу основаніе монастырскій укладъ совмѣстной жизни; совершенно очевидно, что здѣсь дѣло идетъ не о принудительномъ осуществленіи соціальной справедливости, а о добровольномъ рѣшении людей, свободныхъ распоряжаться своей собственностью, составить единую христіанскую семью). И можно сказать, что такъ наз. «буржуазный» строй такихъ странъ, какъ напр., Франція и Англія, есть необходимое условіе для существованія **«христіанскихъ соціалистовъ»**, т. е. людей, одушевленныхъ любовью къ нуждающимся ближнимъ и жертвенно отдающихъ имъ свое имущество; тогда какъ въ такихъ странахъ, какъ коммунистическая Россія или националь-соціалистическая Германія, гдѣ соціальная солидарность (въ разныхъ формахъ) предписана начальствомъ и осуществляется при-

иудительно, «христіанскій соціалізмъ» есть явленіе почти ие-
мыслимое.

Въ этой связн намъ отчетливо уясняется принципіальное
различіе между **соціализмомъ** (какъ правовыми строемъ) и **со-
циальными реформами**. Соціалізмъ есть, какъ указаю, замы-
сель принудительного осуществлениіа правды и братства между
людьми; въ качествѣ такового, онъ прямо противорѣчить хри-
стіанскому сознанію свободного братства во Христѣ. Идея же
социальныхъ реформъ или социального законодательства состоя-
ть въ томъ, что государство ограничиваетъ хозяйственную
свободу тамъ, где она приводить къ недопустимой эксплуата-
ції слабыхъ сильными; государство съ помощью принудитель-
ныхъ мѣръ защищаетъ бѣдныхъ, имущественно слабыхъ, нала-
гаетъ запретъ на извѣстныя дѣйствія или отношенія, которыя
оно считаетъ недопустимыми съ точки зрѣнія социальной спра-
ведливости; въ остальномъ же оно не стѣсняетъ хозяйственной
свободы гражданъ. Послѣдняя установка, конечно, и съ хри-
стіанской точки зрѣнія есть единственно правильная. Пояснимъ
это соотношеніе простой аналогіей. Существованіе полиціи и
суда, ограждающихъ членовъ общества отъ преступныхъ и не-
правомѣрныхъ дѣйствій отдѣльныхъ людей, конечно, необходимо
и вполнѣ правомѣрно — сужденіе христіанина въ этомъ от-
ношениіи не будетъ отличаться отъ суждений всякаго здраво-
мыслыща человѣка («начальникъ, носящий мечъ, есть Божій
слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему зло» Римл. 13,4).
Но совѣтъ другое дѣло — заранѣе признавъ всѣхъ людей пре-
ступными и злыми, запереть ихъ всѣхъ въ тюрьму или сдѣлать
рабами, чтобы имѣть возможность принудительно опекать ихъ
и заставлять ихъ вести себя справедливо.

Рискуя тѣмъ, что христіанскому умонастроенію будеть
сдѣланъ упрекъ въ лицемѣріи и въ равнодушіи къ материаль-
ной нуждѣ людей, нужно рѣшительно настаивать на томъ, что
съ христіанской точки зрѣнія **свобода**, какъ условіе духовной
жизни, — а тѣмъ самыи и хозяйственная свобода — цѣннѣе
всикаго материальнаго благополучія. Даже Ст. Милль когда то
— вопреки утилітаризму — формулировалъ положеніе: «недо-
вольный Сократъ лучше довольной свиньи». Это есть един-
ственно правильная христіанская точка зрѣнія. Сытымъ рабомъ
(повторяемъ: даже если бы таковые были возможны, т. е. если
бы порабощеніе не приводило, какъ показываетъ опытъ, и къ
обнищанію) надо безусловно предпочесть свободныхъ людей,
даже сознавая, что свобода связана съ материальной необеспеч-
ченностью, съ опасностью хозяйственной нужды. Только по-

скольку хозяйственная свобода сама вырождается въ порабощеніе человѣка и тѣмъ затрудняетъ и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, въ соціальномъ законодательствѣ, предѣль.

Но въ этомъ принципіальномъ предпочтеніи добровольности принужденію не возвращаемся ли мы къ позиції, уже опровергнутой опытомъ экономической исторії? Не противорѣчимъ ли мы нашему собственному признанію, что въ виду корыстисти и эгоистичности большинства людей свобода приводить къ эксплуатациіи экономически слабыхъ экономически сильными? Для христіанского сознанія есть только одинъ выходъ изъ этой трудности, но выходъ совершенно очевидный и возвращающей насть — послѣ всего этого ориентированія въ производномъ слѣпѣ христіанской жизни — къ центральной христіанской жизненной установкѣ. Христіанская вѣра есть, вѣдь, по самому существу нечто парадоксальное, т. е. противорѣчашее жизненному «опыту», «мудрости вѣка сего». Такъ и въ разматриваемомъ вопросѣ. Передъ лицомъ трагической соціальной судьбы человѣчества, сознавая свою христіанскую отвѣтственность за нее, надо вопреки всякому опыту вѣрить въ всепобѣждающую силу жертвенной братской любви къ людямъ и проповѣди этой любви. Если вѣрѣ дано двигать горами, то она во всякомъ случаѣ способна побѣждать зло и неправду въ жизни людей. Основная христіанская позиція въ соціальномъ вопросѣ есть **крестовый походъ любви** для овладѣнія міромъ. Никто не въ состояніи установить заранѣе незыблемыя границы для плодотворного дѣйствія одушевленныхъ вѣрой и любовью подвиговъ братолюбія — индивидуальныхъ и коллективныхъ (вспомнимъ, напр., вліяніе некоторыхъ католическихъ орденовъ въ эпоху ихъ расцвѣта). Соціальные реформы, законодательное отраженіе интересовъ бѣдныхъ и угнетенныхъ — есть дѣло нужное, разумное, працедное и съ христіанской точки зренія. Но основное христіанское рѣшеніе соціального вопроса есть — вопреки всемъ усмѣшкамъ скептиковъ, чевѣрующихъ, мудрецовъ вѣка сего — вольная, жертвенная любовь къ ближнимъ, вдохновленная вѣрою во Христа и Его Правду — исповѣданіе не на словахъ, а на дѣлѣ, всемогущества Бога любви.

С. Франкъ.

ХРИСТИАНСКАЯ СОВѢСТЬ и СОЦІАЛЬНЫЙ СТРОЙ

(ОТВѢТЬ С. Л. ФРАНКУ).

Статья С. Л. Франка ставить очень острую и мучительную для нашей эпохи проблему. Это статья дискуссионная. Со многими отдельными мыслями С. Л. Франка я согласенъ и считаю ихъ безспорными, но его главная заключительная мысль вызываетъ серьезные возраженія. С. Л. Франкъ признаетъ тяжелую вину христіанъ въ отношеніи къ соціальному вопросу. Онъ признаетъ, что положеніе бѣдныхъ и обездоленныхъ не можетъ не мучить христіанъ, достойныхъ этого имени, и не можетъ не вызывать съ ихъ стороны заботы. Онъ не можетъ не признать, что существующій экономический порядокъ, вѣрнѣе безпорядокъ, глубоко противоположенъ духу христіанъ, что въ основаніи его лежитъ объективированный грѣхъ. Тѣмъ болѣе неожиданнымъ является его заключеніе, что наиболѣе благопріятель для христіанства строй, основанный на неограниченной собственности, на хозяйственной «свободѣ», на «свободѣ» индивидуального распоряженія имуществомъ. Но это и есть тотъ самый капиталистический строй, якобы основанный на свободѣ, движимый Эгонизмомъ, личнымъ интересомъ, конкуренцией, погоней за прибылями, звѣрски безучастный къ человѣческой нуждѣ, бѣдности и угнетенію, строй, въ которомъ человѣкъ угнетаетъ человѣка, превращая его въ вещь. Мне представляется, что основная ошибка С. Л. Франка связана съ тѣмъ, что онъ все-таки будто бы считаетъ «соціальный вопросъ» вопросомъ любви къ ближнему, милосердія и жертвы, вопросомъ христіанскихъ добродѣтелей высшаго порядка. Но соціальный вопросъ совсѣмъ не есть вопросъ о братствѣ людей, объ отношеніяхъ людей, основанныхъ на любви и жертвѣ, соціальный вопросы есть вопросъ объ элементарной справедливости и правдѣ. Рабочіе и всѣ угнетенные совсѣмъ не требуютъ въ отношеніи къ себѣ

любви и жертвы, а требуют справедливости и экономических правъ. Созданіе братства людей, христіанскихъ отиошенній человѣка къ человѣку есть духовная задача, она не разрѣшима никакой организацией общества. Но рѣчь идетъ совсѣмъ о другомъ. Освобождение трудящихся классовъ отъ угнетенія, борьба за достойное человѣческое существованіе, есть такой же процессъ, какъ освобожденіе отъ рабства и крѣпостного права. Для уничтоженія крѣпостного права цельзя было ждать роста христіанскихъ добродѣтелей, нуженъ былъ принудительный социальный актъ, мыслящий структуру общества. Так же и сейчасъ. Я считаю неудачнымъ словосочетаніе «христіанский соціализмъ», оно сочетаетъ венцы разнородныя и имѣть плохія ассоціаціи. Лучше уже говорить религіозный соціализмъ или религіозно обоснованный соціализмъ. Эту терминологію употребляютъ Рогацъ, А. Филиппъ, Тиллнхъ, Нибуръ, къ которымъ я довольно близокъ.

Въ XIX вѣкѣ можно было считать соціализмъ утопіей совершишаго социального строя. Но сейчасъ соціализмъ сталъ супровой реальностью и невозможно смотрѣть на соціализмъ, какъ на совершиенный строй, разрѣшающій всѣ вопросы. Социальный вопросъ очень элементарный, вопросъ элементарного права людей. Но человѣкъ такъ устроенъ, что для решенія самаго элементарнаго и прозаического вопроса ему нужно предаться иллюзіямъ и мечтамъ, создавать хиліастичекій мифъ. Я убѣжденъ, что реализація соціалистического строя (употребляю слово соціализмъ въ широкомъ смыслѣ, не останавливаясь на разныхъ формахъ соціализма) не уменьшить, а увеличить глубокій трагизмъ человѣческой жизни. Будутъ устранены социальные причины трагизма человѣческого существованія и будетъ выявленъ внутренній трагизмъ. Соціалистический строй будетъ также грѣховенъ, какъ и всѣ строи въ мірѣ. Но элементарное достоинство человѣка, не допускающее горькой нужды и нищеты, превращенія человѣка въ вещь, будетъ охранено. Тогда только и будетъ на большей глубинѣ поставленъ вопросъ о томъ, является ли человѣкъ человѣку братомъ, что лежитъ въ всякой социальной организаціи. Я сомнѣваюсь, чтобы С. Л. Франкъ раздѣлять точку зреінія буржуазной политической экономіи, согласно которой существуетъ вѣчный нормальный экономический строй, каковымъ и является либеральная экономика, и существуютъ вѣчные экономические законы. Величайшую заслугу Маркса я вижу въ томъ, что онъ опрокинулъ эту теорію и увидалъ за экономикой, за міромъ материальныхъ вещей человѣческую активность и человѣческую борьбу (съ этимъ связано теніальное ученіе о «фетишизмѣ товаровъ»). Но только съ этой точки зреінія, для которой бур-

жуазная собственность есть вѣчный институт, можно защищать позиції С. Л. Франка. Основной моральный вопросъ въ томъ, не является ли такъ наз. капиталистический строй прикрытой и организованной несправедливостью и обидой человѣка, униженіемъ его достоинства? Существующій строй можетъ быть гораздо большімъ насилиемъ и принужденіемъ, чѣмъ принужденіе и насилие, связанное съ уничтоженіемъ этого строя и замѣнѣ его болѣе справедливымъ соціальнымъ строемъ. Свободно распоряжаться имуществою допустимо лишь въ томъ случаѣ, если владѣешь имъ по праву. Но буржуазная собственность, основанная на римскомъ правѣ, буржуазное право наследства, владѣніе орудіями производства означаетъ распоряженіе имуществою, которое не принадлежитъ тебѣ по праву и которымъ ты угнетаешь ближняго. Для меня это несомнѣнно, независимо отъ какихъ-либо экономическихъ теорій. Оправдана можетъ быть только личная трудовая собственность, не допускающая капитализации. Самое выражение «экономическая свобода» двусмыслино, и въ устахъ ипогихъ лицемѣро. Экономическая свобода въ современномъ мірѣ означаетъ рабство трудящихся массы. Свобода труда означаетъ рабство труда. И вопросы въ томъ, какъ перейти къ реальной свободѣ. Имеемъ свободы въ соціальной жизни злоупотребляли самыми безстыдными образомъ. Всѣ соціальные реформы, улучшающія участъ трудящихся, все ограничія экономическихъ привилегій — объявлялись посягательствомъ на свободу. Когда представитель рабовладѣльческаго юга убивалъ Линкольна, то онъ воскликнулъ, что убиваетъ тирана, посягнувшаго на свободу рабовладѣльцевъ.

С. Л. Франкъ слишкомъ илпрессіонизированъ тяжкимъ опытомъ русского коммунизма и онъ какъ будто не признаетъ никакого другого соціализма, кроме соціализма фашистского типа. Но я убѣжденъ, что инфернальный, тираніческий этизмъ русского коммунизма есть порождение не Маркса, а Йохана Грознаго, есть не соціализмъ, а этизмъ всей русской исторіи отъ великихъ князей московскихъ до Николая I и Александра III. Этизмъ есть болѣзнь современного міра, міровая реакція противъ свободы, противъ процессовъ освобожденія человѣка отъ рабства. Міръ возвращается къ языческой идолатріи. Люди одержанны грѣховной волей къ могуществу. Современный націонализмъ совершаеть и совершить гораздо больше насилий, чѣмъ соціализмъ. И наиболѣе опасенъ по склонности къ насилию именно національ-соціализмъ и національ-коммунизмъ. Это есть отмѣна гуманизации и христіанизации (эти два понятія въ отношеніи къ обществу для меня тождественны) человѣческихъ об-

ществъ. Я вижу подлинную сущность социализма какъ разъ въ обратномъ социализму статическому или фашистскому. Социализмъ нужно называть направление, которое видитъ верховную цѣнность въ каждомъ трудящемся и каждомъ человѣкѣ, т. е. социализмъ основанъ на абсолютномъ приматѣ человѣческой личности надъ нечеловѣческими коллективными реальностями или quasi-реальностями. Поэтому социализмъ есть лишь проекція персонализма, несогласіе подчинить человѣка мугуществу государства, національному процвѣтанію, экономическому развитію и т. п. При такомъ пониманіи социализмъ есть распространеніе правъ человѣка на сферу экономической жизни. Это есть социализмъ рѣзко антистатического, синдикалистскаго и кооперативнаго типа. Бѣда въ томъ, что большая часть социалистовъ имѣетъ ложное міросозерцаніе, исповѣдуется ложной соціологической религію. Но ложное міросозерцаніе нынѣть и представители буржуазнаго направленія, они то на дѣлѣ и есть главный источникъ безбожія и отрицанія духа.

Наиболѣе поразило меня заключеніе статьи С. Л. Франка, потому что христіанскія добродѣтели любви и жертвы оказываются связанными съ богатствомъ, съ владѣніемъ собственностью и остаются какъ бы привилегіей богатыхъ, которымъ есть отъ чего отказываться. Ну а бѣдные, обездоленные, могутъ проявлять христіанскія добродѣтели любви и жертвы? Да и допустимо ли терпѣть несправедливое сосредоточеніе богатствъ у привилегированныхъ для того, чтобы они проявляли любовь къ ближнему и жертвовали, чего они кстати никогда и не дѣлаютъ? Минъ представляется совершенію антихристіанскимъ классировать общество по тому признаку, что одни владѣютъ собственностью, а другіе лишены ея. Христіанство не можетъ не желать безклассового общества, что означаетъ не насильственное механическое равенство, а какъ разъ выявление человѣческаго, личнаго, основаннаго на дарахъ и призданіяхъ неравенства людей. Соціально-классовое неравенство не означаетъ личнаго неравенства, оно есть нивелирующая сила. Христіане въ прошломъ практиковали часто кровавая насилия и принужденія не для осуществленія соціальной правды, не для утвержденія достоинства человѣка, а для истребленія еретиковъ, для возрастанія могущества имперіи, для защиты аристократическихъ привилегій. И можетъ показаться странно, что они такъ боятся принужденій и такъ защищаютъ свободу, которую раньше не признавали, когда рѣчь идетъ объ осуществленіи соціальной правды, о реальной эманципації человѣка. Самое христіанство, вѣчно искажаемое, въ этомъ, конечно, не повинно.

Николай Бердяевъ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМЪ ГУССЕРЛЯ

Подобно Декарту, Гуссерль хочетъ положить въ основу своей философіи сужденія, истинность которыхъ не можетъ быть подвергнута ни малѣйшему сомнѣнію, но онъ идетъ въ своеемъ методическомъ сомнѣніи гораздо дальше Декарта. Чтобы понять сущность его метода, познакомимся съ основами его ученія о сужденіи. Въ сужденіи слѣдуетъ различать слѣдующія стороны: 1. физическое выражение путемъ, напр. произнесенныхъ словъ; 2. интенциональный психической актъ обсуждения, направленный 3. на предметъ и 4. имѣющей въ виду его определенный составъ (*Sachverhalt*), мысль о которомъ составляетъ значение или смыслъ сужденія.

Рѣзко отличаются другъ отъ друга слѣдующіе два вида суждений. Актъ сужденія можетъ быть только мнѣніемъ (*Meinung, Vermicnen*). «Въ такомъ случаѣ сужденіе, т. е. то, что въ сужденіи положено, есть предметъ и его составъ, только презуммируемый или такой, на который мы нацѣливаемся (*chose visé*)». Иной характеръ имѣютъ сужденія, въ которыхъ достигается очевидность. «Въ очевидности предметъ или его составъ не только подлежитъ прицѣлу отдаленно и неадекватно; онъ присутствуетъ самъ, такъ что судяцій субъектъ имѣеть его въ сознаніи имманентномъ. Сужденіе, которое ограничивается презумпціей, если оно переходитъ въ сознаніи къ соответствующей ему очевидности, сообразуется съ самими предметами и ихъ составомъ. Этотъ переходъ имѣеть специальный характеръ. Благодаря ему простая интенція (*Meinung*), пустая, «наполняется» и «существуется» (*Erfüllung*); это — синтезъ точного соответствія интенціи и коррелативной очевидности, очевидная интуїція, что эта интенція бывшая «удалению отъ вещи» (= неадекватиою, *sachfern*), точна*).

Мицція интенціи Гуссерль называетъ также сигнитивными. Въ *«Logische Untersuchungen»* они говоритьъ, что они въ себѣ «пусты» и «нуждаются въ полнотѣ». «При переходѣ отъ сигнитивной интенціи къ соответствующему наглядному представлению (*Auschanung*), мы переживаемъ не только простое усиленіе, какъ при переходѣ отъ блѣднаго образа или простого

*) Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1931, стр. 9.

эскиза къ полно-жизненной картинѣ. Скорѣе у сингитивного представлениія отсутствует какая бы то ни было полнота, впервые интуитивная интенція подводить къ нему полноту и путемъ отожествленія вносить ее въ него» (I. изд., 2. т., VI, § 21, стр. 548). Гдѣ посредствомъ идеально совершенного воспріятія достигнуто окончательное «выполненіе», тамъ установлено подлинное *adaequalio rei et intellectus*: предметное, дѣйствительно налично или дано точно такимъ, какимъ оно было интегрировано» (VI, § 37, стр. 590). Гдѣ есть въ сознаніи такая данность предмета, тамъ достигается очевидность и установлена истинна. «Если кто либо переживаетъ очевидность А, то очевидно, что никто другой не можетъ переживать абсурдность того же А; въ самомъ дѣлѣ, очевидность А означаетъ, что А не только минется, но и подлинно дано точно, какъ такое, какимъ оно минется, оно въ строжайшемъ смыслѣ слова «само присутствуетъ» (§ 39, стр. 599). Въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи, въ «*Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie*» 1913 Гуссерль употребляеть то же выраженіе, къ какому прибѣгаю я въ своей гносеологии, имею говорить, что въ интуиціи предметъ присутствуетъ самолично, «въ оригиналѣ».

Уже въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говорить о степеняхъ очевидности (§ 38, стр. 593) и даетъ примѣръ возможной неполноты очевидности, примѣръ, дѣлающій мысль его вполнѣ понятною: онъ указываетъ на воспріятіе коробки только «съ передней стороны», причемъ задняя сторона лишь минется, но наглядно не дана (§ 15, стр. 528). Въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Гуссерль вводитъ все большее количество ступеней очевидности и такимъ образомъ, согласно замѣчанію Фольварта, производитъ расщатываніе понятія очевидности*).

Остановимся здѣсь лишь на понятіи аподиктической очевидности. Ее Гуссерль находитъ тамъ, где достовѣрность очевидныхъ предметовъ и состава ихъ «обнаруживается въ то же время при критическомъ размышленіи, какъ абсолютная непонятность несуществованія ихъ, и потому заранѣе исключаетъ всякое сомнѣніе, какъ лишенное смысла. Мало того, очевидность этой критической рефлексіи сама въ свою очередь аподиктична» (*Méd. cert.*, 13). Начинать философію Гуссерль хочетъ такимъ аподиктическимъ и притомъ «первоначальными истинами, которые могутъ и должны поддерживать все зданіе универсальной науки», т. е. философіи. Это должны быть «оче-

*) H. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger, стр. 66.

видности, которые въ самихъ себѣ носятъ печать пріоритета въ томъ смыслѣ, что они познаваемы, какъ предшествующія всѣмъ остальнымъ возможнымъ очевидностямъ» (М. с., 12).

На первый взглядъ кажется, что существование міра есть первая аподиктическая очевидность: вся дѣятельность нашей повседневной жизни и всѣ науки считаютъ существование міра несомнѣннымъ. Въ дѣйствительности, этой несомнѣнности нѣть: «вся совокупность опыта, единство которого мы можемъ охватить, можетъ оказаться простою видимостью и быть только связаннымъ сномъ» (15). Для философа, мыслящаго радикально, міръ есть просто «феноменъ», заявляющій притязаніе на существование. Это относится также и къ существованію всѣхъ другихъ я, поскольку они суть часть окружающаго міра, тѣмъ болѣе, что собственно, мы не имѣемъ болѣе права говорить во множественномъ числѣ. Другие люди и животныя суть для меня данные опыта только вслѣдствіе чувственного опыта, который я имѣю относительно ихъ тѣлъ; но я не могу пользоваться его авторитетомъ, такъ какъ цѣнность его поставлена подъ вопросъ». Коротко говоря, «весь окружающий меня конкретный міръ есть для меня отныне не міръ существующій, а только феноменъ существованія» (16). Этотъ феноменъ, поскольку онъ — мой, не есть чистое небытие. Потокъ переживаній, воспріятій, воспоминаній, ожиданій и т. п. продолжается, но «я не совершаю болѣе акты экзистенціальной вѣры естественного опыта» (17), я «ставлю въ скобки», «выключаю» сужденія о существованіи или несуществованіи предметовъ опыта. Это воздержаніе отъ экзистенціальныхъ сужденій Гуссерль называетъ греческимъ терминомъ *“Уходъ”* а также терминомъ трансцендентально-феноменологическая редукція (18).

Воздержаніе отъ сужденія о существованіи распространяется не только на предметы вицѣнаго опыта, но и на область моего внутренняго опыта — мое человѣческое я, мое тѣло и моя душевная состоянія, принадлежащія къ опредѣленному отрѣзу пространственно-временной природы. Такимъ образомъ, для философа-феноменолога моя психическая субъективность, какъ и вицѣній міръ, теряетъ значеніе реальности, теряетъ значеніе бытія*).

Послѣ этого воздержанія остается въ качествѣ необходимаго условия всѣхъ сознаваемыхъ предметовъ я, очищенное отъ человѣческихъ свойствъ, я трансцендентальное; это уже не че-

*) Husserl. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Jahrbuch für Philosophie und Phänomen. Forschung. XI. B., 1930, стр 555.

ловъческая, а «чистая субъективность», «трансцендентальная субъективность», «мир сознанія чисто какъ таковой», «чистые феномены» (Nachwort, 555; М. с., 16 сс.).

Трансцендентальное я есть «я какъ абсолютио въ себѣ и для себя сущее, до всякаго мірового бытія, впервые въ немъ получающаго значеніе бытія» (Nachwort, 556; М. с., 22).

Трансцендентальная субъективность есть царство типичныхъ структуръ чистаго сознанія, изъ которыхъ самая общая есть: ego — cogito — cogitatum (я — сознаю — сознаваемое, М. с. 43). Изслѣдованіе этихъ типичныхъ структуръ есть задача трансцендентальной теоріи знанія или феномеологіи (44, 69). Это — наука *апріорная*: она строится не путемъ индуктивныхъ или дедуктивныхъ умозаключений, а путемъ анализа единичнаго случая и непосредственнаго усмотрѣнія сущности (эйдоса) его структуры (58 сс.). Такое усмотрѣніе есть *Wesensschau*. Прежде всего это изслѣдованіе должно установить конституцію типовъ интенціональности, присущихъ восприятію, непосредственной памяти, воспоминанію, символическому обозначенію и т. п. (43). Предметы этихъ интенцій имѣютъ формальныя логическія опредѣленія, напр. «единичный, индивидуальный, множественность, цѣлое, отношение», строеніе которыхъ должно быть установлено тѣмъ же методомъ непосредственнаго созерцанія ихъ сущности. Совокупность этихъ знаній есть конститутивная формальная теорія *объекта вообще* (44). Далѣе возникаетъ задача, выработать конститутивную трансцендентальную теорію *матеріальныхъ онтологическихъ определений*. «Они относятся, напр., къ пространственнымъ объектамъ вообще», «къ психофизическимъ существамъ», напр., людямъ, «наконецъ, къ объективному міру вообще, какъ міру возможнаго сознанія, и трансцендентально, какъ міру, конституирующему въ качествѣ объекта сознанія въ трансцендентальномъ я (ego). Все это, конечно, при строго сохраняемой установкѣ трансцендентального срасче» (45).

Предметъ вицънаго міра, даже и данный въ очевидномъ восприятії, напр., коробка, всегда данъ односторонне: «этотъ видъ очевидности всегда заключаетъ въ себѣ горизонтъ антиципаций еще не выполненныхъ, но требующихъ выполненія». Мы стоимъ для одного и того же объекта передъ возможностью «безконечнаго множества очевидностей». Правда, «всегда можетъ оказаться, что экзистенциальная вѣра, одушевляющая антиципацию, не подтверждается»; «однако, вицъній опытъ, что касается его объектовъ и всѣхъ объективныхъ реальностей, есть по существу единственная инстанція подтверждающаго оправ-

данія въ той мѣрѣ, конечно, поскольку опытъ, протекая пассивно или активно, имѣть форму согласнаго синтеза. Слѣдовательно, бытіе міра необходимо «трансцендентно» сознанію даже въ подлинной очевидности и необходимо остается въ ней трансцендентнымъ. Но этимъ нисколько не измѣняется тотъ фактъ, что всякая трансцендентность конституируется единственно въ жизни сознанія, какъ неразрывно связанныя съ этой жизнью, и что эта жизнь сознанія, взятая въ данномъ частномъ случаѣ, какъ сознаніе міра, носить въ себѣ самой единство смысла, конституирующаго этотъ «міръ», а также и единство «этого реально существующаго міра» (52 с.). «Реальный объектъ, принадлежащий къ міру, и тѣмъ больше самъ міръ есть бесконечная идея, относящаяся къ бесконечности согласныхъ другъ съ другомъ опытовъ»; «эта идея коррелативна идеѣ совершенной эмпирической очевидности, т. е. полному синтезу возможныхъ опытовъ» (53). Ясно, что Гуссерль говорить здѣсь, какъ это ни парадоксально о трансцендентности, имманентной сознанію, подобно той, о которой говорить Когенъ, реформируя понятіе «вещи въ себѣ» Канта.

Итакъ, реальный міръ «по самому своему существу имѣть характеръ относительности къ трансцендентальной субъективности (*wesensmässige Relativität hat auf die transzendentale Subjektivität*) и только «трансцендентальная субъективность имѣть бытійственный смыслъ абсолютного бытія», «*den Seins sinndes absoluten Seins*» (Nachwort, 562).

Относительность объектовъ состоять въ томъ, что они «существуютъ только для насъ и суть то, что они суть, только какъ объекты дѣйствительного или возможнаго сознанія» (М. с., 55). Наоборотъ, «я существую для себя самого; я есть для себя самого съ постоянной очевидностью и, слѣдовательно, конституируетъ самого себя постоянно, какъ существующаго». Трансцендентальное я есть тождественный полюс «переживаемыхъ состояній» (55 с.). «Это центральное я не есть полюс пустого тождества»: «при всякомъ актѣ, который оно осуществлять, и который имѣть новый объективный смыслъ, я приобрѣтаетъ новое постоянное свойство», новый *habitus*; я есть тождественный субстратъ этихъ *habitus'овъ* (56 с.). «Отъ я, какъ тождественного полюса и субстрата *habitus'овъ*, мы отличаемъ я, взятое въ его конкретной полнотѣ (которое мы будемъ обозначать лейбницевскимъ терминомъ монада), присоединя къ я — полюсу то, безъ чего я не могло бы существовать конкретно», именно «потокъ его интенціональной жизни и объектовъ, имѣемыхъ ею въ виду» (57).

Каково отношение этого психофизического я¹ отдельного человѣка къ трансцендентальному я? Трансцендентальное я «конституируетъ все, что когда либо можетъ быть объективнымъ для меня». Съ помощью соответствующихъ конститутивныхъ синтезовъ это я осуществляетъ «апперцепцію я (въ обычномъ смыслѣ человѣческой личности, находящейся въ цѣломъ конституированнаго міра), которая превращаетъ меня въ одно изъ существъ міра» (83).

Не все созидаемое индивидуальнымъ я есть его принадлежность; деревья, рѣки, моря не суть состоянія человѣческаго я. Но трансцендентальному я принадлежитъ все: внутри своихъ принадлежностей и посредствомъ нихъ трансцендентальное я конституируетъ объективный міръ, какъ совокупность бытія, чуждаго для данного индивидуального я, и прежде всего конституируетъ бытіе другихъ индивидуальныхъ я, другихъ монадъ (84).

Какимъ образомъ я узнаю объ этихъ другихъ я? Чужое я не можетъ быть дано мнѣ въ опытѣ въ подлинникѣ (91); въ воспріятіи другой человѣкъ данъ мнѣ только, какъ тѣло. «Съ точки зрѣнія примордіальной редукціи это означасть, что въ области перцепціи моей примордіальной природы является тѣло, которое въ качествѣ примордіального не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, чѣмъ опредѣляющимъ элементомъ меня самого (трансцендентная имманентность)». Сходство этого тѣла съ моимъ тѣломъ служить основаніемъ и мотивомъ, чтобы «по аналогіи понимать его, какъ другой организмъ», т. е. какъ другое я. Это не умозаключеніе по аналогіи, а своего рода «ассимилирующая апперцепція» (93). Говоря объ этомъ видѣ апперцепціи, Гуссерль употребляетъ терминъ Липпса — *Einfühlung* (вчувствованіе, 101). Я синтезирую чужое тѣло съ психическими состояніями, аналогичными моимъ душевнымъ состояніямъ, и эта апперцепція подтверждается измѣняющимся, но всегда согласованнымъ, связнымъ поведеніемъ его. Слѣдовательно, «съ феноменологической точки зрѣнія, другое я есть модификація моего я», «другая монада конституируется въ моей монадѣ» (97) путемъ апперцепціи по аналогіи. Тѣло другого я, данное мнѣ въ моемъ опытѣ, принадлежитъ другому я и составляетъ тожественное содержаніе моего опыта и опыта другой монады съ тою однако разницей, что я воспринимаю его, какъ находящееся «тамъ», а другое я воспринимаю его, какъ находящееся «здѣсь». Точно такъ же и всѣ другіе предметы внѣшнаго опыта, вся природа, которую воспринимаетъ и на которую дѣйствуетъ посредствомъ своего тѣла другое я, есть та

же самая природа, что и данная въ моею опытѣ: она представляетъ собою область **интерсубъективности**, общности (*commpaucte*) для множества монадъ (102-109).

Понятіемъ интерсубъективности Гуссерль очень дорожитъ. Онъ говоритьъ, что его система есть трансцендентальный идеализмъ, отличный отъ психологистического идеализма именно благодаря ученію о трансцендентальной интерсубъективности, «т. е. существенной соотнесенности объективнаго міра, имѣющаго значимость для меня, съ другими я, имѣющими значимость для меня» (N. 559 с.). Въ самомъ дѣлѣ, въ связи съ своимъ ученіемъ обѣ интерсубъективности Гуссерль можетъ утверждать, что данный виѣшняго опыта не суть психическая состоянія индивидуальныхъ я. Однако, поскольку и эти данные конституируются трансцендентальными я, весь познаваемый міръ оказывается у него предметомъ **психологии**, правда, не индивидуальной, а трансцендентальной.

Трансцендентально-феноменологическая теорія знанія, давая отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ и происхожденіи такихъ понятій, какъ «міръ, природа, пространство, время, животное, человѣкъ, душа, организмъ» и т. п., есть «тѣмъ самымъ подлинная универсальная онтология» (M. с. 132). По мнѣнию Гуссерля, благодаря редукції, она разработана имъ абсолютно безпредпосыпочно (N. 569).

Гуссерль увѣренъ, что, пріїдши методическое сомнѣніе въ болѣе радикальной формѣ, чѣмъ Декартъ, именно воздерживаясь отъ сужденій о существованіи не только виѣшняго міра, но и своего я, какъ психофизического существа, онъ открылъ слѣдующія аподиктически достовѣрныя, очвидныя истины: 1. существованіе трансцендентальнаго я; 2. конституированіе въ трансцендентальномъ я всѣхъ предметовъ познаваемаго міра, какъ объектовъ сознанія, т. е. зависимость всего познаваемаго міра отъ сознанія; 3. трансцендентальную субъективность, какъ быtie абсолютное, т. е. независимое ни отъ чего. Защищать эти ученія Гуссерль, согласно установленнымъ имъ самимъ гносеологическимъ требованиямъ, имѣеть право лишь въ томъ случаѣ, если, наблюдая сознаніе, мы имѣемъ въ очевидномъ вострѣтнѣ и составные элементы сознанія и отношенія зависимости между ними.

Произведемъ анализъ какихъ либо случаевъ сознанія и знанія съ цѣлью проверить, найдется ли въ нихъ, кроме индивидуального я, трансцендентальное я и конституированіе предметовъ (деревьевъ, рѣкъ, морей и т. п.) этимъ я. Произведя эту критическую проверку, я стою на одной платформѣ съ Гуссер-

лемъ, именно утверждаю, что истина достигается лишь тамъ, гдѣ есть очевидность, т. е. тогда, когда въ сознаніи налицо существует обсуждаемый предметъ въ оригиналѣ и объективный составъ сужденія есть самосвидѣтельство предмета о себѣ. Подвергнемъ наблюдению слѣдующіе два случая познающаго сознанія: 1. сдѣлавъ удачный ходъ въ шахматной игрѣ, я радуюсь съ отѣнкомъ побѣдоноснаго ликованія и знаю объ этомъ; 2. я воспринимаю паденіе съ горы каменной глыбы, съ трескомъ разрушающей по пути деревянный заборъ. Что имѣется въ сознаніи въ этихъ случаяхъ? Во-первыхъ, интенциональные субъективные акты сознанія, вниманія, различенія, прослѣживанія связей, припомнанія и т. п. Во-вторыхъ, объективная сторона сознанія и знанія, т. е. предметы, на которые направлены интенциональные акты, предметы вмѣстѣ съ ихъ свойствами и связями: познающее я, радующееся съ отѣнкомъ ликованія; я, воспринимающее паденіе каменной глыбы и разрушение ею забора. Эти предметы наличествуютъ въ сознаніи въ подлинникѣ вмѣстѣ со своимъ строениемъ, они самосвидѣтельствуютъ о себѣ съ очевидностью. Въ этихъ наблюдалемыхъ мною познаваніяхъ имѣются, во-первыхъ, теоретическіе интенциональные акты и, во-вторыхъ, предметы, на которые они направлены, — радость и паденіе каменной глыбы. У этихъ предметовъ есть свое очевидно наличное строеніе: радость принадлежитъ моему я и зависить отъ него, какъ его эмоциональное проявленіе; разрушение забора зависить отъ давленія падающей глыбы. Посмотримъ теперь, какова связь интенциональныхъ актовъ, принадлежащихъ мосму индивидуальному я, съ предметами, на которые они направлены. Мое сознаніе, вниманіе, акты различенія, и т. п., направленные на радость, на паденіе каменной глыбы, очевидно не «конституируютъ» эти предметы; самый характеръ «направленности» этихъ актовъ на предметы свидѣтельствуетъ, что предметы должны уже предлежать предъ монмъ я для того, чтобы я могъ направить на нихъ свои акты сознанія, вниманія, различенія и т. п. Даже такие предметы, какъ моя радость, когда я различаю, что ей присущъ отѣнокъ ликованія, предлежать, какъ нѣчто готовое, моимъ интенциональнымъ актамъ осознанія, вниманія, различенія, направленнымъ на нихъ. Отсюда ясно, что такія событія могутъ происходить во мнѣ безъ сознанія и знанія о нихъ: я могу не знать, что пережитая мною радость имѣеть отѣнокъ ликованія; мало того, занятый ожиданіемъ шахматнаго хода противника, я могу совсѣмъ не совершить акта осознанія своей радости и переживать ее только подсознательно. Итакъ, моя радость не зависитъ отъ интенциональныхъ

актовъ, направленныхъ на нее для осознанія и опознанія ея, но совершенно очевидно, что она зависитъ отъ моего я, какъ мое эмоциональное проявление. Нѣсколько иное строеніе имѣть со-ставъ сознанія въ случаѣ, когда предметомъ наблюденія слу-житъ каменная глыба: все наблюдаемое содержаніе этого пред-мета не только не зависитъ отъ моихъ интенциональныхъ актовъ, но я вообще не могу подмѣтить никакой зависимости его отъ моего я: каменная глыба и ся мощное паденіе наличествуютъ въ моемъ сознаніи, какъ нѣчто «данное мнѣ», чуждое моему я, «не мое».

Теоретическая интенциональность именно и есть совокуп-ность такихъ актовъ, какъ осознаніе, вниманіе, различеніе и т. п., которые не конституируютъ предметовъ, а только направ-лены на уже наличный предметъ и служатъ лишь для того, чтобы предметъ сталъ сознаннымъ или даже познаннымъ такъ, какъ они существуютъ независимо отъ этихъ актовъ. Англійскій ре-алистъ Г. Е. Муре хорошо называлъ интенциональные акты «прозрачными»: сквозь нихъ, какъ сквозь прозрачную среду, предметъ виденъ безъ искаженія его. Совсѣмъ другой смыслъ имѣютъ слова интенциональность и интенциональный актъ у Гуссерля. Ученикъ Гуссерля Л. Ландгребе говорить, что, согла-сно заявлению самого Гуссерля, онъ «собственно занимавшись отъ Брентао только слово интенциональность, тогда какъ на дѣлъ онъ имѣлъ въ виду съ самаго начала нѣчто иное»*).

Интенциональность понимается Гуссерлемъ, какъ «интенди-рованіе, идущее отъ неподличного къ подлинному представлени-ю, т. е. какъ стремленіе, направленное на пѣкое дѣяніе (*Leistung*), именно на созиданіе (*Herstellung*) настоящаго представленія» (285). Интенциональные акты, по Гуссерлю, суть синтезы, производимые сознаніемъ. Каждой «предметной структурѣ соответствуютъ дуневныя дѣянія, въ которыхъ пред-метъ, какъ сущее съ такою то структурою приходитъ къ само-даниности, конституируется» (292).

Многіе послѣдователи Гуссерля геттингенской школы, го-ворить Ландгребе, усмотрѣли въ этомъ учениіи обѣ интенцио-нальности утрату реалистического «поворота къ объекту» и нашли въ немъ обращеніе Гуссерля къ неокантіанскому идеа-лизму (301). Произведенный мною анализъ познающаго сознанія имѣть именно цѣлью показать, что въ познающемъ сознаніи очевидностью наличствуютъ интенциональные акты, какъ

*) L. Landgrebe. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. Revue internationale de Philosophie. 15. I. 1939, стр. 284.

направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональныхъ актовъ, какъ синтетическихъ дѣятельностей, впервые созидающихъ предметъ. Когда я и лицо, сидящее противъ меня, наблюдаемъ поворачиваемую мною коробку и видимъ всѣ различныя стороны ея, какъ принадлежащія одному и тому же предмету, это строеніе коробки, наблюдалось къ тому же мною и сосѣдомъ въ различной послѣдовательности, очевидно, «дается» намъ изъ предмета, а не производится моимъ и сто сознаніемъ.

Гуссерль можетъ возразить, что мой анализъ и мой наблюденія вовсе не опровергаютъ его: онъ тоже признаетъ, что данніе виѣшняго опыта суть нечто чужое индивидуальному я, которое является только наблюдателемъ ихъ; но онъ утверждаетъ, что эти предметы конституируются трансцендентальнымъ я, они суть феномены, зависимы отъ трансцендентальной субъективности. Провѣримъ поэтому, какимъ способомъ Гуссерль установилъ, что существуетъ трансцендентальное я и какъ онъ представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ монадъ, т. е. индивидуальныхъ я.

Путь, которымъ Гуссерль надѣется дойти до трансцендентального я, очень простъ: въ своемъ человѣческомъ я онъ отвлекается отъ всѣхъ тѣхъ свойствъ его и процессовъ, которые придаются ему опредѣленію мѣсто въ пространственномъ мірѣ, — отъ имени, мѣста рожденія, тѣла, опредѣленныхъ чувствъ и т. п. Я, очищенное отъ всѣхъ этихъ частностей, есть трансцендентальное я (*Nachwort*, 555).

Отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ индивидуальныхъ я Гуссерль представляетъ себѣ слѣдующимъ образомъ. Разработанная феноменология даетъ, по его мнѣнію, знаніе о трансцендентальномъ я исъ какъ о пустомъ безсодержательномъ полюсѣ переживаний, а какъ о носителѣ всѣхъ эйдетическихъ типовъ структуръ, конституируемыхъ имъ. Такимъ образомъ, феноменологические анализы, говоритъ Гуссерль, «открываютъ структуру универсального эйдоса трансцендентальнаго я, который обниметъ всѣ возможные варианты моего эмпирическаго я и, следовательно, само это я, какъ чистую возможность (M. к. 60 с.). Отсюда ясно, что Гуссерль представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и индивидуальнымъ я по аналогіи съ отношеніемъ между общимъ понятиемъ о пространственно времениномъ процессѣ (напр., движение) или типѣ бытія (напр., лошадность) и единичнымъ случаемъ, подходящимъ подъ него. Такое общее понятіе есть то, что можно назвать отвлеченно-идеальнымъ быті-

емъ. Дойти отъ него до представлениі о единичномъ случаѣ можно путемъ прибавленія ряда опредѣленостей, изъ которыхъ каждая есть тоже отвлеченно идеальное бытіе, но совокупность которыхъ выражаетъ содержаніе единичнаго случая. Напр., движеніе — колебательное движеніе — колебательное движеніе такого то маятника въ теченіе такой то секунды; или лошадность — лошадность битюга — лошадность битюга, родившагося отъ такой то кобылы въ такой то день. Само собою разумѣется даже въ такомъ простомъ фактѣ, какъ колебаніе маятника въ такую то секунду, содержаніе этого процесса безконечно сложно и исчерпать его человѣческій умъ не въ силахъ. Но принципіально оно выразимо въ отвлеченныхъ понятіяхъ. Поэтому представлениіе о каждомъ такомъ единичномъ случаѣ можетъ быть включено въ систему подчиненныхъ другъ другу отвлеченныхъ понятій. Философъ, признающій существованіе отвлеченно-идеального бытія въ метафизическомъ смыслѣ, можетъ сказать, что всѣ единичные случаи движенія суть варианты иден движенія, реализуемые въ пространствѣ и времени, сообразно этой идеѣ.

Въ иную область, имѣющую иное строеніе, вступаемъ мы, когда говоримъ о конкретныхъ индивидуальныхъ существахъ. Этими словами я называю всякий предметъ, являющійся источникомъ и носителемъ дѣйствій: этотъ человѣкъ, напр., Сократъ, эта лошадь, напр., Царифъ (лошадь, служившая для психологическихъ опытовъ), этотъ электронъ. Гдѣ есть дѣйствія, тамъ есть дѣятель. Дѣятель и дѣйствія его имѣютъ глубоко отличное другъ отъ друга строеніе. Всякое дѣйствіе, напр. ударъ копытомъ Царифа, имѣть временную или пространственно-временную форму, следовательно, состоять изъ безконечнаго множества отрѣзковъ, находящихся вмѣт другъ друга во времени и въ пространствѣ. Поэтому, быть едиными дѣйствіемъ, въ которомъ всѣ части соотнесены другъ съ другомъ, оно можетъ не иначе, какъ благодаря тому, что дѣятель, производящій его, есть существо, сверхвременное и сверхпространственное, формирующее свои дѣйствія согласно принципамъ времени и пространства, но само стоящее выше этихъ формъ. Далѣе, всѣ дѣйствія, т. е. временное и пространственно-временные процессы, имѣютъ характеръ качественной и количественной опредѣленности, т. е. подчинены онтологическимъ и логическимъ законамъ тождества, противорѣчія и исключенного третьего*). Поэтому все опредѣленное или составляеть область логического,

*) Объ этихъ законахъ см. мою «Логику» §§ 27-36.

рационального или, будучи субрациональнымъ (напр., чувственныя качества), все же подчинено рациональнымъ формамъ тожества, противорѣчія и исключенного третьего. Всякая опредѣленность (звукъ, цветъ и т. п.) замкнута въ себѣ и пассивна, т. е. неспособна творить что либо новое: она есть продуктъ дѣятельности, самъ неспособный дѣйствовать. Правда, опредѣленности могутъ съ толовокружительною быстротою смѣняться другъ друга, напр., освѣщеніе предметовъ костромъ постоянно меняется, бѣгъ Царицы состоитъ изъ испрерывной смѣны положений въ пространствѣ, но не цвета производятъ другое цвета, не положенія въ пространствѣ творять новые положенія: источникъ этихъ перемѣнъ заключается не въ самихъ этихъ дѣйствіяхъ, а въ творящихъ ихъ дѣятеляхъ — электронахъ костра, Царице.

Если всѣ дѣйствія суть опредѣленности и всякая опредѣленность пассивна, то это значитъ, что дѣятель, творецъ дѣйствій, есть существо, стоящее выше опредѣленностей, т. е. выше подчиненности законамъ тожества, противорѣчія и исключенного третьего: дѣятель, какъ носитель творческой силы, долженъ быть сверхкачественнымъ, т. е. металогическимъ, сверхрациональнымъ.

Дѣятель имѣеть металогический характеръ, какъ источникъ творческой активности, но онъ неразрывно связанъ съ множествомъ рациональныхъ опредѣленностей, во-первыхъ, какъ носитель своихъ пространственно-временныхъ проявленій, во-вторыхъ, какъ носитель вырабатываемаго имъ эмпиріческаго характера, т. е. усвоенныхъ имъ типовъ дѣйствія (человѣчность, лошадиность, ландышевость, кислородность, электронность и т. п.), и, въ-третьихъ, какъ обладающій некоторыми первозданными опредѣленными свойствами, напр. сверхвременностью, сверхпространственностью. Чтобы отмѣтить эти своеобразныя черты дѣятелей, я называю ихъ *субстанціальными дѣятелями* (Лейбницъ называетъ ихъ монадами).

Мировой процессъ есть слѣдствіе активности не одного, а множества субстанціальныхъ дѣятелей. Это ясно уже изъ того, что многія проявленія различныхъ существъ направлены сполна или отчасти другъ противъ друга, взаимно стѣсняя и нерѣдко граждебно противодѣйствуя другъ другу.

Такъ какъ дѣятели, будучи металогическими, не подчинены закону тожества, то, сравнивая ихъ другъ съ другомъ, нельзя отвлечь отъ нихъ тожественный аспектъ, дающій право на обобщеніе въ смыслѣ субординационої связи, т. е. на восхожденіе къ такому общему понятію, которое было бы понятіемъ Дѣя-

теля вообще, такъ что всѣ единичные дѣятели были бы варіантами его, получающимися путемъ присоединенія частныхъ опредѣленностей. Такія субординационныя обобщенія возможны только въ области опредѣленностей, напр., въ разсмотренномъ раньше примѣрѣ единичныхъ случаевъ движенія, какъ варіантовъ идеи Движенія вообще. Здѣсь же, говоря о дѣятеляхъ, какъ металогическихъ существахъ, мы въ каждомъ изъ нихъ имѣемъ дѣло съ индивидуумомъ, т. е. съ чѣмъ то такимъ, что не можетъ быть экземпляромъ рода или вида. Каждый дѣятель есть индивидуумъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть нечто своеобразное, единственное въ мірѣ. Каждый дѣятель есть индивидуумъ также и въ томъ смыслѣ, что онъ абсолютно недѣлимъ и притомъ, будучи сверхвременнымъ, веченъ.

Стоя выше времени и пространства, каждый дѣятель есть бытіе идеальное, однако глубоко отличное отъ упомянутаго выше отвлеченно-идеального бытія. Въ самомъ дѣлѣ, отвлеченно-идеальное бытіе, напр. математическая идея или типы бытія, вродѣ лошадности, человѣчности не самостоятельны и сами по себѣ не дѣятельны: они не живыя существа, а только или формы или содержанія живыхъ существъ. Наоборотъ, индивидуальные дѣятели суть относительно самостоятельные и притомъ активныя существа: они суть конкретно-идеальное бытіе.

Субстанціальные дѣятели, обладая сверхкачественною, т. е. металогическою творческою силою, вырабатываютъ свои опредѣленныя проявленія и соответствующие имъ типы дѣйствія, выражимые въ формѣ отвлеченныхъ идей. Каждый дѣятель стоитъ выше выработанныхъ имъ или усвоенныхъ путемъ подражанія типовъ дѣйствія: онъ можетъ отмѣнить ихъ и выработать или усвоить другіе типы дѣйствія. Напр., человѣкъ X. можетъ въ теченіе ряда лѣтъ преимущественно дѣйствовать, какъ изслѣдователь-астрономъ, потомъ какъ драматический артистъ, иаконецъ, какъ монахъ-аскетъ. Дѣятель-индивидуумъ не исчерпывается ни своею ученостью, ни драматическою артистичностю, ни монашеской аскетичностью, — все это отвлеченные общія идеи, подчиненные ему, а онъ стоитъ выше, такъ какъ можетъ творить свою жизнь согласно этимъ идеямъ, но можетъ и отбросить ихъ, выработать вмѣсто нихъ другіе типы жизни. Придерживаясь платоновскаго ученія объ идеяхъ, какъ метафизическихъ сущностяхъ, мы въ то же время утверждаемъ, что общія идеи суть всегда отвлеченно-идеальное бытіе: они не существа, а только несамостоятельные аспекты индивидуальныхъ существъ, живыхъ дѣятелей, которые конкретно-идеальны. Иными словами, въ мірѣ нѣть идеального существа. Драматиче-

скій артистъ или Монахъ-аскетъ, а есть только идея драматической артистичности, монашеской аскетичности и т. п. То же самое нужно сказать и объ общемъ понятіи человѣкъ: въ мірѣ нѣть идеального существа Человѣкъ, которое было бы тождественною основою всѣхъ людей, такъ что каждый отдельный человѣкъ бытъ бы только однізъ изъ подчиненныхъ проявленій всеохватывающаго Человѣка. Существуетъ лишь отвлеченная идея человѣчности; отношеніе между конкретнымъ индивидуальнымъ существомъ и этой отвлеченной идеей состоить въ томъ, что индивидуумъ подчиняетъ себѣ эту идею, такъ какъ можетъ усвоить ее, но можетъ и замѣнить ее болѣе высокою идею, напр. идею небесной человѣчности. Такъ, индивидуумъ X., сверхвременный, слѣдовательно, дѣйствующій въ мірѣ столько времени, сколько существуетъ міръ, прежде можетъ быть дѣйствовалъ согласно идеѣ лошадности или, напр., согласно идеѣ управления центромъ рѣчи какого либо человѣка (быть «душию» клѣтокъ центра рѣчи), затѣмъ усвоилъ типъ человѣчности и живеть, какъ человѣкъ, а послѣ смерти будеть жить, какъ существо, болѣе совершенное, чѣмъ земной человѣкъ.

Въ логикѣ издавна наимѣчается различіе между конкретными и отвлеченными понятіями, напр., понятіями человѣкъ, лошадь и т. п. и понятіями лошадность, движеніе, цвѣтъ и т. п. Изложенное учение указываетъ на основное различіе между ними. Въ отвлеченныхъ общихъ понятіяхъ предметомъ мысли служить единая тождественная идея, и единичные случаи осуществленія ея находятся къ ней въ отношеніи не только логического, но и онтологического подчиненія (субординаціи), какъ варианты ея. Что же касается конкретнаго общаго понятія, предметомъ его служить собраніе индивидуумовъ (классъ, выражаемый понятіемъ вида, рода семейства и т. д.), которые имѣютъ въ себѣ тождественный аспектъ, отвлеченную идею (человѣчность, лошадность и т. п.), какъ чѣчто подчиненное каждому изъ этихъ индивидуумовъ; такое собраніе, классъ не есть живое существо; единичное понятіе объ индивидуумѣ, осуществляющемъ такую идею, находится въ логическомъ подчиненіи общему понятію класса такихъ индивидуумовъ, но эти индивидуумы не находятся въ онтологическомъ подчиненіи классу. Они спаяны другъ съ другомъ онтологически, но не сверху, въ порядкѣ подчиненія, а, такъ сказать, сбоку — въ порядкѣ координаціи.

Теперь понятно, какъ слѣдуетъ отнестись къ мысли Гуссерля о трансцендентальномъ я. Словомъ я каждый человѣкъ обозначаетъ себя, какъ индивидуума, т. е. какъ существо ни съ

къмъ другимъ не сравнимое, единственное, ненесчерпаемое никакимъ своими ограниченными определенностями; тогъ моментъ определенности, благодаря которому слово «я» не есть имя собственное и одиаково примѣняется къ себѣ множествомъ существъ, есть отвлеченно-идеальная форма яйности (*Ichheit*), состоящая въ томъ, что всѣ свои чувства, хотѣнія, мысли и поступки индивидуумъ осуществляетъ, какъ исходящіе изъ одного центра и носимые имъ. Отвлеченная форма яйности тождественна для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ всего міра (для всѣхъ монадъ), но такъ какъ не она творить переживанія, а творить ихъ индивидуумъ согласно этой формѣ, то каждое переживание есть принадлежность только одного индивидуума; съ другой стороны, поскольку всѣ индивидуумы суть носители этой тождественной формы, они частично срошены другъ съ другомъ, до иѣкоторой степени единносущны другъ другу и потому всякое переживание существуетъ не только для творца его, но и для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ; со своимъ творцомъ оно связано отношениемъ принадлежности, а со всѣми другими отношениямъ координаціи. Всѣ существа соединены другъ съ другомъ такъ, что все имманентно всему. Однако разница связи принадлежности и связи координаціи сказывается въ томъ, что существо, доразвившееся до способности познаванія, находить въ своемъ сознаніи свои проявленія, какъ свои переживанія, а чужія — только, какъ предметы наблюденія.

Само собою разумѣется, отвлеченно-идеальная форма яйности глубоко отличается отъ такихъ отвлеченныхъ идей, какъ напр. лошадность. Типъ жизни, называемой лошадностью, выработанъ иѣкоторыми дѣятелями на определенной ступени развитія міра, подхваченъ путемъ подражанія иѣкоторыми другими дѣятелями и используется ими временно въ теченіе иѣкотого-раго периода ихъ существованія, а потомъ они замѣняютъ его какимъ либо другимъ типомъ жизни. Иное дѣло форма яйности. Подобно такимъ формамъ, какъ принципы времени и пространства, она есть первозданная форма, присущая отъ вѣка и до вѣка всѣмъ индивидуумамъ, которые сотворены Богомъ.

Изложенное мною учение объ общемъ и индивидуальномъ есть сочетаніе положительныхъ сторонъ, такъ называемаго, реализма въ учениіи о понятіяхъ (*Begriffsrealismus*) съ положительными сторонами юнионализма. Достигается оно путемъ установления двухъ видовъ идеального бытія — отвлечено-идеального, которое можетъ быть общимъ, и конкретно-идеального, къ которому принадлежать индивидуумы, субстанціальные дѣятели. Это учение, признавая метафизическое бытіе общаго,

въ то же время даетъ возможность утверждать, что общее подчинено индивидуумамъ, а не подчинять ихъ себѣ*). Возможно, что победа номинализма въ средніе вѣка была, между прочимъ, обусловлена тѣми затрудненіями, которыхъ возникаютъ, когда признаніе идеального бытія ведетъ къ выводу, будто индивидуумъ есть только аспектъ или вариантъ общаго бытія.

Вернемся теперь къ Гуссерлю. Отвлекшись при наблюденіи индивидуального я отъ его частныхъ опредѣленостей, Гуссерль вообразилъ, что онъ открылъ большое Я, которому подчинены всѣ монады, маленькая я; на дѣлѣ онъ нашелъ не Я, а только яйность, пассивную форму, которая подчинена активнымъ индивидуумамъ, какъ способъ ихъ проявленія. Если трансцендентального я нѣть, то нѣть и конституированія имъ объектовъ, какъ феноменовъ, зависимыхъ отъ трансцендентального сознанія, нѣть вообще трансцендентальной субъективности, какъ единственного абсолютного бытія. Всѣ эти «открытия» Гуссерля оказываются мимыми. Остановимся однако подольше на одномъ изъ нихъ, именно на утвержденіи, что объекты суть феномены, что реальный міръ есть «совокупность интенціональныхъ смысловъ трансцендентальной субъективности» (*intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivitt, Nachwort*, 562). Это утвержденіе, будто объекты, имманентные сознанію, суть феномены, зависимые отъ сознанія и знанія, заслуживаетъ особаго вниманія, потому что слишкомъ живуче въ гносеологии.

Каковъ смыслъ утвержденія, что объекты, имманентные сознанію, суть феномены? Этотъ тезисъ означаетъ, что наблюдаемые и обсуждаемые объекты существуютъ лишь постольку, поскольку есть какое либо я, которое своимъ сознаніемъ и познаваніемъ констатируетъ ихъ; иными словами, объекты суть порожденія знанія: они суть не живое бытіе, а представленія субъекта. Но субъектъ, констатирующий ихъ, есть, по Гуссерлю, не индивидуальное, а трансцендентальное я. Какъ доказываетъ Гуссерль, что объекты суть феномены? Никакъ! Въ самомъ дѣлѣ, совершивъ актъ воздержанія отъ «вѣры», какъ онъ выражается, въ существованіе предметовъ опыта, Гуссерль тотчасъ заявляетъ: «весь окружающій м ня конкретный міръ есть для меня отныне не міръ существующій, а только феномекъ существованія» (*M d. c. 16*). *erosche* Значить, Гуссерль уже до счтать, подобно множеству философовъ со временемъ Декарта,

*.) Подробности см. въ моей книжѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція».

самоочевидною истиною, что убѣждение въ существованіи материального дуба, возникающее при видѣніи и ощущиваніи дуба, имѣетъ слѣдующій характеръ: то, что имманентно сознанию при воспріятіи, есть субъективное представление, образъ дуба, дубъ, какъ чувственный феноменъ; къ этому феномену сознанія присоединяется «вѣра», что виѣ сознанія, трасцендентно ему существуетъ, какъ подлинная реальность, материальное дерево, живое существо, независимое отъ сознанія наблюдателя. Исторический процессъ развитія гносеологии показалъ, что если все имманентное сознанію суть психические образы, то убѣждение въ существованіи предметовъ, соотвѣтствующихъ имъ виѣ познающаго сознанія, есть только ничѣмъ не доказуемая вѣра. Философъ, желающій быть строго научнымъ, долженъ отбросить эту вѣру и тогда, придерживаясь указанного ученія о составѣ сознанія, онъ послѣдовательно долженъ прийти къ гносеологическому идеализму, т. е. къ ученію о томъ, что знанію доступны только феномены, построенные самими знаніемъ; иными словами, мы знаемъ только свое знаніе, а не живое дѣятельное бытіе. На эту путь и вступила Гуссерль, гордясь своею научностью и осторожностью своего метода воздержанія отъ «вѣры» въ существование предметовъ опыта.

Въ дѣйствительности Гуссерль былъ не достаточно радикаленъ въ воздержаніи отъ сужденій о существованіи: усвоить безъ всякаго изслѣдованія убѣждение въ феноменальномъ характерѣ существованія имманентныхъ сознанію предметовъ опыта, онъ не отдалъ себѣ отчета въ томъ, что эта мысль есть тоже одинъ изъ видовъ сужденія о существованіи; онъ не включилъ ее въ составъ своего «воздержанія» и потому попалъ въ пленъ ея.

Гораздо болѣе радикальное «воздержаніе» примѣнено мною въ началѣ гносеологического изслѣдованія, которое привело меня къ интуитивизму. Приступая къ анализу состава сознанія и знанія, я оставляю открытымъ вопросъ, что такое имманентный сознанію воспринимаемый мною дубъ, — есть ли это субъективный феноменъ или это есть живой дубъ, отрѣзокъ виѣшняго мира, вступившій въ кругозоръ моего сознанія въ подлинникъ. Анализируя и наблюдая строеніе сознанія при познавательномъ процессѣ, я нахожу не только различныя составныя части этого процесса, но и ихъ соотношеніе другъ съ другомъ, ихъ роль въ знанії. Съ совершенной очевидностью я усматриваю при этомъ, что мои интенціональные акты, направленные на воспринимаемый дубъ, вниманіе, различеніе и т. п., не строятъ предмета, а служатъ лишь для наблюденія, открытія и прослѣживива-

нія того, что и безъ нихъ есть; точно такъ же категоріальныя формы дуба, напр., принадлежность ему цвета, твердости и т. п., множественность его листьевъ и т. п. суть «данности» для моего я, идущія изъ предмета, какъ его самосвидѣтельства о себѣ, а вовсе не оформленія, конституируемыя познающимъ я.

Впервые на основаніи наблюдений строенія сознанія я получаю право установить, что въ составѣ моего сознанія образуетъ область моего я и его проявленій, и получаю право утверждать, что дубъ, наблюдаемый мною, есть отрѣзокъ самого вицшняго міра, живое существо, противостоящее мнѣ въ моемъ сознаніи такъ, что я есмь только наблюдатель его существованія, а самое это его существование и его свойства, его проявленія нисколько не зависятъ отъ меня. Это мое утвержденіе существованія дуба, трансцендентнаго моему я, есть не вѣра, а очевидное знаніе.

Нужно различать слѣдующія два понятія — имманентность сознанию и имманентность субъекту сознанія, т. е. индивидуальному я: пѣдметъ можетъ стать имманентнымъ моему сознанію, но составаться трансцендентнымъ мнѣ, субъекту сознанія. Это значитъ, что сознаніе есть дѣятельность, могущая вызвать я за предѣлами его психо-физической индивидуальности. Сознаніе, въ случаѣ наблюденія мною вицшняго міра, есть сверхиндивидуальное цѣлое: сознавшій субъектъ и сознаваемый мнѣ отрѣзокъ вицшняго міра, спаянныій съ нимъ отношеніемъ координаціи, образуютъ единство. Конечно, въ томъ случаѣ, когда я наблюдаю свое проявленіе, напр., радость, это чувство имманентно и моему сознанію и моему я, субъекту сознанія. Ученіе, отстаиваемое мною, есть реабилитація наивнаго реализма путемъ освобожденія его отъ наивности и формулировки его въ видѣ теоріи интуитивизма съ точно опредѣленными понятіями.

Почему при утратѣ наивности и попыткахъ выработать теорію знанія реалистическое пониманіе воспріятія отбрасывается и появляются теоріи, субъективизирующая и психологизирующая весь составъ воспріятія? Объясняется это явленіе неправильнымъ пониманіемъ роли причиннаго воздействиія предмета на органы чувствъ, также неправильнымъ понятіемъ субстанціи, какъ абсолютно замкнутаго въ себѣ бытія (монада «безъ оконъ и дверей»), наконецъ, неумѣніемъ различать субъективную и объективную сторону познающего сознанія*). При точ-

*.) Подробно все это разсмотрѣно въ моемъ «Обоснованіи интуитивизма», З. изд. 1924; см. также мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція», 1938.

номъ наблюдений, теорія гносеологического идеализма опровергается съ совершенной очевидностью самимъ строениемъ познающего сознанія. Это было показано при разсмотрѣніи отношенія между интенціональными актами и тѣми предметами, на которые они направлены. Это было показано также при разсмотрѣніи вопроса о категоріальныхъ структурахъ: аспектъ, напр., ликованія въ строеніи моей радости, единичность этого события, принадлежность моему я и т. п. суть формы самой жизни, независимыя отъ знанія, а вовсе не оформленія, вносимыя впервые познавательнымъ процессомъ. Въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говоритъ, что предметъ неизмѣняется благодаря интеллектуальному оформленію, а только интеллектуально понимается (*gefessst wird*); онъ признаетъ, что уже въ самомъ реальномъ психическомъ переживаніи есть, напр., единство (II т., стр. 657 с.). Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же производить удвоеніе формъ и прибавлять живыи формамъ предмета еще какія то формы, создаваемыя познаваніемъ?

Не менѣе отчетливо обнаруживается несостоятельность гносеологического идеализма Гуссерля въ его ученихъ о чужихъ я. Они очень дорожатъ понятіемъ *alter ego* и связаннымъ съ нимъ понятіемъ «интерсубъективнаго» міра, «существующаго для каждого, доступного каждому въ его объективахъ» (М. с. 76). «Безъ этой идеи», говоритъ Гуссерль, я не могу имѣть опыта «объективнаго міра» (80).

Философы, теорія сознанія которыхъ лишаетъ ихъ возможности найти въ самомъ опыте критерій объективности сужденія, не рѣдко пытаются найти «социальный» критерій истины, именно согласіе многихъ я съ однимъ и тѣмъ же сужденіемъ. Эти попытки отыскать критерій истины не въ собственномъ строеніи сужденія, а въ какихъ нибудь виѣшнихъ ему свидѣтельствахъ всегда несостоятельны. Но особенно велико нагроможденіе несостоятельностей въ теоріи Гуссерля. Онь началь съ требованія строить философию, опираясь на очевидность, которая состоитъ въ томъ, что предметъ наличествуетъ въ сознаніи въ подлинникѣ и самъ свидѣтельствуетъ о себѣ; кончаетъ же онъ свою книгу *Méditations cartésiennes* утвержденіемъ, что безъ идеи интерсубъективности нельзя имѣть опыта «объективнаго міра». При этомъ Гуссерль тутъ же сообщаетъ, что чужая монада и ея душевная жизнь не можетъ быть дана мнѣ въ опытѣ непосредственно: если бы она была дана въ подлинникѣ, то «это былъ бы только моментъ моего бытія для меня и, въ конечномъ итогѣ, я и онъ, мы были бы одно и то же» (91). Въ такомъ случаѣ, какъ тѣл можетъ возникнуть представление о

чужомъ я и знаемъ ли мы что либо достовѣрное о немъ, безъ чего идея интерсубъективности виситъ въ воздухѣ? Выше было уже разказано, что думаетъ объ этомъ Гуссерль: другая монада «констатируется въ моей монадѣ» (97), путемъ аппре-гезіи по аналогіи; трансцендентальная интерсубъективность «конституируется, какъ существующая вполнѣ во мнѣ самомъ, въ размышающемъ ею, конституируется, какъ существующая для меня средствами моей интенціональности» (111). И такая только воображаемая интерсубъективность, конструируемая путемъ вчувствованія, есть условіе идеи объективности!

Изумительно, что Гуссерль рѣшился развивать такую теорію, послѣ того, какъ М. Шеллеръ уже въ 1913 г. убѣдительно доказалъ несостоятельность всякой попытки объяснить наше значеніе о чужомъ я ссылкою на аналогію, а также выдвинутою Липпсомъ теорію вчувствованія: подобныя ученія не только не решаютъ гносеологической проблемы достовѣрности знанія о чужомъ я, но даже и не решаютъ психологической проблемы самого возникновенія у насъ представлениія о чужомъ я. Самъ Шеллеръ решаетъ эти вопросы въ духѣ интуитивизма, именно утверждаетъ, что чужія душевныя переживанія даны намъ въ опыта въ подлинникѣ*). Независимо отъ Шелера и я решаютъ эти проблемы въ духѣ интуитивизма въ статьѣ «Восприятіе чужой душевной жизни», написанной въ 1914 г. (она перепечатана въ книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая индукція»).

Гуссерль любить называть чужіе взгляды наивными. Онь упускаетъ изъ виду, что «на всякаго мудреца довольно простоты» и не догадывается, какъ мало удовлетворительны многія его теоріи. И не удивительно. Онь самъ заявилъ, что научная философія должна избрать «глубокомыслія» (Tiefsinn). «Каждая часть законченной науки», говоритъ онъ, «есть цѣлое шаговъ мысли, изъ которыхъ каждый непосредственно очевиденъ, следовательно, не глубокомысленъ. Глубокомысліе есть дѣло мудрости, отчетливость и ясность понятій есть дѣло строгой теоріи». Въ действительности философія Гуссерля не основывается на очевидности и не содержитъ въ себѣ строгой теоріи, состоящей изъ действительно ясныхъ и отчетливыхъ понятій.

Н. Лосскій.

*) *Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.* приложеніе къ его книгѣ *Zur PhÃ¶nomenologie und Theorie der SympathiegefÃ¼ler*, 1913.

НОВЪЙШІЯ ТЕЧЕНІЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ СОЦІАЛЬНОЙ МЫСЛИ ВО ФРАНЦІИ

Основные пункты католической социальной доктрины, получившие за последнее время широкое распространение, какъ и посланія покойного папы Пія XI противъ тоталитарныхъ идеологій «современного язычества», достаточно извѣстны читателю, чтобы не нуждаться въ новомъ изложениі.

Менѣе извѣстны, быть можетъ, специальная развитія и конкретные приложения, которыя католическая социальная доктрина получила за истекшіе годы. Это развитіе особенно интересно во Франціи, гдѣ многочисленны «экіны» религіозныхъ мыслителей, соціологовъ, экономистовъ и общественныхъ деятелей выполнили огромную работу.

Можетъ быть самыми значительными изъ недавнихъ достижениій — это именно фактъ конкретизаціи религіозныхъ исканій на социальномъ поприщѣ. До сихъ поръ, невѣроятное или иначе вѣроятное часто ссылались на то, что духъ социальныхъ энциклікъ и посланій, какъ бы онъ ни былъ преисполненъ добрыми намѣреніями, остается духомъ отвлечеинымъ, не примѣнимымъ къ жизни. Христіане могутъ справедливо считать себя «техниками личного спасенія»*), но имъ нѣть места въ великомъ спорѣ классовъ и народовъ. Быть можетъ, эта критика въ ігакоторомъ смыслѣ и подействовала на религіозно настроенные круги французской интеллигентії. Оставивъ временно въ сторонѣ метафизические споры и соображенія отвлеченной социальной этики, они обратились къ изученію конкретныхъ вопросовъ: что представляетъ изъ себя Франція, французский народъ въ своей совокупности? какова национальная почва, на которой можно строить «новый порядокъ»? Что представляютъ изъ себя тоталитарные доктрины, — марксизмъ, националь-соціализмъ, и связанныя съ ними «динамическая» ученія, и что можно имъ противопоставить?

На первый вопрос: что такое Франция? — представители католической социальной мысли отвѣтили: Франция — это демократия, т. е. общество, воспитанное на принципах духовной свободы и защиты человѣческой личности. Именно теперь, въ борьбѣ съ тоталитарными идеологиями, церковь сама встала на защиту этихъ цѣнностей. Вотъ почему въ началѣ года кардиналъ Вердье, архіепископъ парижскій, заявилъ на своеемъ докладѣ, что нынѣ «церковь и Франция вмѣстѣ отстаиваютъ самые высокіе принципы морального наслѣдія человѣчества, я хочу сказать: достоинство человѣческой личности и святое право свободы... Церковь, великая демократія, Франция и ея имперія, являются сегодня въ мірѣ защитниками христіанского порядка».

Можно говорить о нѣкоеи «демократизаціи социальной католической доктрины или, точнѣе выражаясь, о ея попыткѣ «интегрировать» традицію французского демократического гуманизма, даже когда послѣдній протекалъ вмѣстѣ церковной жизни и въсль съ ней долголѣтною политическую тяжбу. Но эта интеграція не значитъ полное пріятіе конструкціи такъ называемой формальной демократіи, а лишь стремленіе выдѣлить изъ нея все тѣ подлинныя цѣнности, которыя она сумѣла сохранить и которая совпадаютъ съ христіанскимъ социальнымъ міросозерцаніемъ.

Подлинная демократія, пишетъ Маритэнъ, основана не на «отвлеченної», «безличной» свободѣ, а на «свободахъ»; на «свободахъ конкретныхъ и положительныхъ». И такая демократія, не должна быть управляема только одной категоріей гражданъ (плутократіей или политиканами), считающей другія категоріи несовершенолѣтними». Необходимо создание новой, разновидной и равноправной «трудовой аристократіи».

**
*

Католическая религіозная мысль не со вчерашняго дnia ищетъ новыхъ христіанизированныхъ демократическихъ путей, то, что Жакъ Маритэнъ называетъ демократіей тео-центрической въ противоположность демократіи антропо-центрической: новая демократія, писалъ Маритэнъ еще въ 1936 году въ своемъ «Интегральномъ гуманизмѣ»*), не соотвѣтствуетъ «ни псевдо-либеральной концепціи нашихъ дней, ни сакральному идеалу средневѣковья».

*) Это выраженіе принадлежитъ извѣстному французскому критику Alain.

**) Jacques Maritain: «L'Humanisme Intégral», éd. Fernand Aubier.

О демократін въ ея новомъ, христіанізированномъ, преображенномъ аспектѣ очень интересно пишутъ молодые католические профессора Этьенъ Борнь и Жанъ Лакруа въ недавно вышедшемъ сборникѣ: «*Options sur Demain*» *). Борнь признаетъ положительный принципъ демократін въ томъ, что она замѣнила первобытное анархическое общество, основанное «на силѣ и хитрости», обществомъ разумнымъ, основаннымъ на «договорныхъ отношеніяхъ», свободно обсуждаемыхъ и свободно заключенныхъ». Съ этой точки зрѣнія Руссо не ошибался, онъ выразилъ «гениальную мысль, что договоръ превращаетъ человѣческое стало, объединенное инстинктомъ, въ общество людей, объединенное разумомъ». Но Руссо не довелъ своей мысли до конца и его соціальный договоръ, не принявший во внимание требованій подлинной духовной свободы, создалъ не равноправное общество, а общество живущее все еще подъ знакомъ насилия — въ которомъ большинство замѣнило единоличного тирана и государство остается всесильнымъ надъ человѣкомъ.

Демократія франко-истского типа, со временемъ вылившаяся въ такъ называемую формальную демократію, есть не что иное, какъ демократія безъ Бога. Она также является демократіей безъ соціальной правды, она слишкомъ тѣсно связана съ экономическимъ либерализмомъ: «свобода либерализма, это, пишетъ Борнь, свобода безъ договора, законъ джунглей... Мы знаемъ, гдѣ спасеніе: въ первоначальномъ договорѣ, который объединяетъ рабочихъ внутри единой синдикальной ассоціації».

Борнь особенно подчеркиваетъ, что для того, чтобы имѣть возможность жить и побѣждать, демократія должна быть «заново продумана», «repensoe», она должна быть заново раскрыта при помощи соціальной акціи, и это раскрытие располагаетъ двумя мощными орудіями; это — свободный синдикализмъ и колективный договоръ.

Въ то же время авторъ относится съ явнымъ недовѣріемъ и опаской къ корпоративному строю, этой панацеѣ реакціонныхъ круговъ.

«По мѣрѣ того, пишетъ Борнь, какъ иностранные опыты подтверждаютъ наши справедливыя опасенія а пріори, корпоратизмъ, въ которомъ материальная тяжесть душить свободный и гибкій духъ договора, дѣлается чѣмъ то весьма отдаленнымъ отъ правильнаго, демократического, французского разрѣшенія проблемы. Можно даже спросить себя не родственno ли корпоративное извращеніе — извращенію марксистскому?

*) Bloud et Gay: Collection «La Nouvelle Jouстиce». 1939.

Объ извращеніяхъ корпоратизма пишеть въ томъ же сборникѣ и Маркъ Шереръ, дѣятель католического движения молодежи. Послѣ горькаго фашистскаго опыта слово «корпоратизмъ» является весьма сомнительнымъ и полнымъ соблазна: «если корпоратизмъ, пишеть Шереръ, долженъ служить косвеннымъ средствомъ для спасенія капитализма, находящагося подъ угрозой, и для привлеченія рабочаго класса къ этому дѣлу невозможнаго спасенія, то мы — противъ корпоратизма. Ибо такой корпоратизмъ не что иное, какъ «тайная форма государственного коммунизма и вѣрный способъ удушенія рабочаго класса». Нельзя смѣшивать, утверждаетъ Шереръ, этотъ огосударствленный синдикализмъ съ подлинной профессиональной организацией; послѣдняя основана (и тутъ Шереръ повторяетъ буквально слова Борна) на свободномъ синдикализмѣ и на коллективныхъ договорахъ, а также на участіи рабочихъ въ управлениіи предпріятій.

О вопросахъ демократіи пишеть и Жанъ Лакруа въ вышеуказанномъ сборникѣ. Онъ возрастаетъ и противъ индивидуализма формальной демократіи, и противъ тоталитарного режима, ибо и въ томъ и въ другомъ порядкѣ человѣкъ изолированъ, одиночъ, лишенъ подлиннаго общиенія съ другими людьми. Современная псевдо-демократія руссоистскаго типа основаны на безличномъ большинствѣ, онѣ суть арифмократіи. Противъ этого безличнаго, лишенаго живого тѣла, общества возстаютъ иными цѣльные народы. Коммунисты и националь-соціалисты правильно чувствуютъ острую тягу къ общиенію, которому они придаютъ форму «товарищества», «сопратничества»; это — мифъ коммунистической революціонной ячейки и гитлеровскихъ ударныхъ отрядовъ. Но мифъ остается мифомъ, товарищество не можетъ замѣнить подлиннаго братства, тѣмъ болѣе, если живеть подъ тяжкимъ игомъ единой партии; оно создаетъ лишь виѣшнія узы, ио не скрѣпляетъ души людей. Цѣль новой демократіи — это создать подлинное братство, скрѣпить людей духовными узами, основать живую человѣческую общину.

Для Лакруа эта община должна вдохновляться идеей персонализма, персоналистической демократіи, которую онъ противопоставляетъ ииинѣшней плuto-демократіи, финансовому феодализму. Персонализмъ, для котораго основной принципъ человѣческаго общества заключается въ цѣнностяхъ каждой человѣческой личности и свободы каждого, долженъ раскрѣпостить общество отъ злыkhъ силъ экономического либерализма и политического произвола. Одинъ лишь персоналисты, пишеть

онъ, могутъ предпринять критику тоталитарныхъ режимовъ «съ чистой совѣстью».

Въ дѣлѣ возстановленія цѣнностей человѣческой личности христіанство должно и можетъ сыграть рѣшающую роль. Конечно, дѣло не въ созданиіи какого либо нового теократического строя. Именно Франція преодолѣла клерикализмъ во всѣхъ его формахъ, и наврядъ ли въ ней можетъ возродиться какая-либо христіанская, католическая политика. Но, какъ въ свое время писалъ Жакъ Маритэнъ, христіане призваны участвовать въ созданіи нового стоя не въ качествѣ политиковъ, а въ качествѣ христіанъ. И Лакруа отмѣчаетъ въ заключеніе, что: «Даже если тоталитарный духъ восторжествуетъ надъ всѣми трудностями, онъ столкнется съ послѣдними препятствіемъ, съ христіанской вѣрой».

**

Маркъ Шерерь, котораго мы уже выше цитировали, связываетъ преображеніе демократіи съ подлинной профессиональной организацией. Онъ признаетъ, что религіозное соціальное сознаніе, не отказываясь отъ необходимости глубокихъ структурныхъ реформъ трудиного общества, проявляетъ крайнюю робкость въ реализаціи этихъ реформъ. Онъ объясняетъ эту робкость и нерѣшительность тѣмъ «моральнымъ отвращеніемъ», которое внушаетъ марксизмъ соціальнымъ реформаторамъ религіозного типа. Послѣдніе нерѣдко боятся, что ополчившись противъ существующихъ экономическихъ формъ, они попадутъ «въ адъ марксистскаго материализма». Однако, туты происходить явное смѣшеніе. Марксъ предпринялъ научно правильное соціологическое описание капитализма, и можно даже добавить, что до сихъ порь никто, кроме Маркса, не приступалъ къ этому описанію. Его наблюденія остаются вѣрными и во многихъ случаяхъ неоспоримыми. Зато можно и должно оспаривать его философское объясненіе описываемыхъ имъ процессовъ. Можно и должно замѣнить его лозунги другими лозунгами.

Главнымъ орудіемъ воинствующаго марксизма является идея о неизбѣжности борбы классовъ. Шерерь противопоставляетъ этому принципу — идею возможности и необходимости замиренія классовъ. Онъ не вѣрить въ фактъ классовой борьбы. Нужны, однако, не сомнительного качества паліативы, а добросовѣстное изученіе соціальной структуры данной страны и создание справедливаго классового статута.

Идея торжествующаго надъ всѣми другими классами пролетариата такъ же ложна, какъ идея правящаго капиталистического класса. Въ новомъ обществѣ нѣть, выражаясь словами

Маритэза, ии «совершеннолѣтнихъ», ии «несовершеннолѣтнихъ», а есть лишь равноправные служители общему дѣлу. Гегемонія финансовой буржуазіи душить человѣческую личность ровно столько же, сколько гегемонія тоталитарныхъ идоловъ.

**
**

Проблема классовъ въ современномъ мірѣ и въ частности во Франціи, весьма подробно и разносторонне обсуждалась на съездѣ такъ называемой *«Semaine Sociale Catholique»*, собравшимся въ поль мѣсяцѣ въ Бордо.

Въ пространіиомъ докладѣ, Эженѣ Дютуа, предсѣдатель съезда, изложилъ и проанализировалъ современную классовую структуру общества. Его установка очень близка къ установкѣ Шерера и сводится къ признанию этой классовой структуры, какъ существующаго соціологического факта, ио не какъ явленія фатально ведущаго къ братоубийственной войнѣ.

«Авторъ *«Коммунистического Манифеста»* и *«Капитала»*, говорилъ Дютуа, начерталъ картину міровой исторіи и освѣтилъ при ея помоци общество своего времени. Его діалектика стремится показать, что все, что случилось послѣ индустриальной революціи, есть лишь продолженіе этой вѣковой драмы (т. е. борьбы классовъ. Е. И.). Такимъ образомъ онъ виѣдрить въ большое количество человѣческихъ сознаний то, что можно назвать динамической идеей (*une idée-force*)... Факты значительно помогли пропагандѣ марксизма: мы говоримъ о существованіи пролетаріата, который находился подъ игомъ безнадежнаго засилья, выполняль безкощечный труль, получаль заработную плату безъ гарантій и жить, какъ въ вооруженіомъ лагерѣ среди стабилизованного общества».

Итакъ, добавляеть докладчикъ, марксистская динамическая схема насыщена идеей, что пролетаріатъ призванъ въ концѣ коицовъ побѣдить это «слинкомъ благополучное общество и долженъ быть мобилизованъ въ чѣляхъ этой побѣды. Духъ беспощадной борьбы глубоко проникъ въ сознаніе классовыхъ вождей, не только вождей пролетарскихъ, но и вождей буржуазныхъ, не только въ сознаніе марксистское, зю и антимарксистское. Можно сказать, что все пынѣшие поколѣніе соціологовъ, будь они даже весьма далеки отъ марксизма, глубоко впитало въ себя принципъ фатальности, трагической неизбѣжности классовой войны и, въ связи съ ией обреченности современного общества.

Однако, отмечает Дютуа, «признать неизбежность, фатальность классовой борьбы, это значит для человека, для гражданина и для христианина отказаться от всякой личной ответственности перед лицом социального зла».

Докладчик подчеркивает, что идея борьбы классов уже потому научно неправильна, что предполагает существование лишь двухъ вооруженныхъ другъ противъ друга классовъ — пролетариата и капиталистовъ; тогда какъ въ действительности, въ наше время существует гораздо болѣе сложная и разнообразная классовая разлойка: пролетариатъ, капиталисты, крестьянство, средніе классы, къ которымъ, поскольку дѣло касается Франціи, необходимо прибавить особое своеобразное и богато одаренное сословіе артизановъ.

Всѣ эти классы обладаютъ личными характерными чертами и живутъ своей обособленной, духовно и профессіонально автономной жизнью. Но въ то же время они участвуютъ въ общей жизни страны, являются органами общаго национальнаго тѣла и тѣмъ самимъ вовсе не обречены на братоубийственную расплюю, а на братское сотрудничество. Каждый классъ выполняетъ свою функцию при данныхъ экономическихъ и политическихъ условіяхъ и при существованіи извѣстныхъ гарантій, т. е. при справедливой профессіональной организації.

Въ каждомъ классѣ образуется элита, защищающая его специальные интересы и воплощающая его духъ, бытовой складъ, традиціи и трудовые навыки. Классъ — это въ то же время среда, нѣкое бытовое и духовное цѣлое. Приверженность рабочаго къ классу, это приверженность къ нѣкоего рода большой профессіональной семье, и эту приверженность нужно не искоренять, деклассируя работаго, а наоборотъ, воспитывать, преображая, христианизируя классовое сознаніе, переключая его съ вооруженной борьбы на мирное строительство.

Но классъ не есть замкнутая каста, укрѣпленный лагерь, какимъ представлять его себѣ Марксъ. Классы — и это особенно наблюдается во Франціи — остаются открытыми; человѣкъ можетъ переходить изъ одного класса въ другой, и всѣ классы призваны, каждый со своей опредѣленной функцией, служить общимъ гражданскимъ и национальнымъ интересамъ.

Наконецъ, существуетъ такъ называемая виѣ-классовая элита: ученые, судьи, художники, профессора и духовенство, назначеніе которыхъ обслуживать одновременно всѣ классы.

**

Мы привели главные пункты доклада Дютуа, т. к. онъ не только совпадаетъ съ конечными заключеніями съѣзда, но и съ

общимъ духомъ нынѣшней соціальной католической дѣятельности во Франціи. Какъ мы указали въ началѣ статьи, эта дѣятельность все болѣе демократизируется, можно сказать пролетаризируется, проникаетъ въ глубь народа, не видя въ немъ соціологическую абстракцію, а живое тѣло, одаренное духомъ.

Ибо, какъ пишетъ Маритайнъ, «духовная реинтеграція рабочихъ массъ въ церковь Христову» является «первѣйшимъ условіемъ спасенія цивилизациі». А для того, чтобы достигнуть этой реинтеграції, «нужно идти въ эти массы не съ угрозой и насилиемъ, но съ любовью, я говорю съ любовью, которая сильнѣе смерти... Для того, чтобы народъ жилъ съ Христомъ, христиане должны жить съ народомъ»*).

Елена Извольская.

*) Jacques Maritain: «Questions de Conscience», Desciée de Brouwer 1938.

НОВЫЯ КНИГИ

С. Л. ФРАНКЪ. Непостижимое. Домъ Кингн и Современные Записки.

Книга С. Л. Франка значительная. Въ ней есть большая напряженность и сосредоточенность мысли. Это цѣлая философская система, юо центрированная на религіозной проблемѣ. Такъ и должно быть у С. Франка, потому что философія есть для него онтологія, онтологія же есть прежде всего ученіе о Богѣ, какъ и у Гегеля, хотя и по другому. Мысль С. Франка движется въ традиціи платонизма и нѣмецкаго романтизма. Ближе всего онъ къ Николаю Кузанскому и по своему развиваетъ его основные мысли. Очень чувствуется нѣмецкая школа, книга продумана и написана по нѣмецки. С. Франкъ — свободный и независимый философъ и религіозный элементъ его философіи не есть изънѣгъ навязанный авторитетъ, а внутренний духовный опытъ. Ортодоксы, конечно, найдутъ въ его книгѣ пантенистическую тенденцію и будутъ разоблачать еретические склонности. Но это никакого философскаго интереса не имѣть. С. Франкъ — сильный логикъ. И можетъ быть самая лучшая и самая сильная часть его книги — гносеологическая. Вообще первая часть книги лучше второй, въ которой обнаруживаются слабыя стороны его философіи. С. Франкъ прекрасно и убѣдительно показываетъ, что знаніе предполагаетъ не данное, неизвѣстное за даннымъ, что бытѣ и самая логика имѣютъ металогическая основы. Познаніе направлено на тѣму. Сознаніе потенциальнно объемлетъ безконечность. Невозможно понятіе о непостижимомъ. И все же С. Франкъ пытается показать, что непостижимое постижимо. Онъ хочетъ преодолѣть рационалистическую философію. Но онъ слишкомъ вѣрить въ познаніе черезъ понятіе. Въ книгѣ С. Франка обнаруживаются всѣ противорѣчія и затрудненія онтологически ориентированной философіи. Это лучший образецъ онтологіи. Но онтологическая мысль С. Франка еще разъ наводитъ на мысль о невозможности онтологіи. Онтологіи, всегда основанной на гипостализированіи продуктовъ мысли, на логическомъ универсализмѣ, нужно противопоставить философію духа, позииваемаго въ человѣческомъ существованій.

Философія С. Франка есть философія всеединства. Въ этомъ онъ очень близокъ къ Вл. Соловьеву, который имѣлъ первичную интуицію всеединства. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствуетъ себя принадлежащимъ къ большой философской традиціи, къ *philosophia perennis*. С. Франкъ дѣлаетъ огромныя усилия мысли для защиты философіи всеединства, конкретнаго монизма и универсализма. Но въ книгѣ его обнаруживаются всѣ слабыя стороны и трудности этого типа философіи. С. Франкъ

платоникъ-реалистъ, но онъ хотѣлъ бы также утверждить и индивидуальное. И то, что онъ говорить объ индивидуально-неповторимомъ, противорѣчить философии всеединства и изъ нея невыводимо. Есть проблемы, которыхъ совершиенно для нея неразрѣшимы и даже не могутъ быть по настоящему поставлены. Таковы проблемы свободы, личности, зла. Прочитавъ большую часть книги С. Франка и очень оцѣнивавъ силу и последовательность его мысли, я думалъ, что проблема зла у него не будетъ отведено никакого места, что она въ силу внутренней необходимости отсутствуетъ въ его монистической философии. Но въ концѣ проблемы все таки поставлена и это по моему самая слабая сторона книги. Прежде чѣмъ перейти къ трактовкѣ проблемы зла, хотѣлось бы сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній. С. Франкъ убѣдительно показываетъ, что действительность есть лишь отрывокъ рационального въ реальности. Дѣйствительность, какъ цѣлое, никогда не познается. Реальность глубже предметного бытія. Отсюда нужно было бы сдѣлать выводъ, что бытъ не первично. Не только бытъ не есть первично данная реальность. Первично данная реальность есть конкретный человѣкъ. Невозможно никакое доказательство существованія Бога кроме какъ черезъ существованіе человѣка, въ которомъ есть божественное начало. С. Франкъ въ началь признаетъ сопримѣримость между человѣкомъ и Богомъ, ему чуждо то обезображеніе человѣка, которое совершаютъ отвлеченный трансцендентизмъ. Но для С. Франка Богъ есть Абсолютное. Между тѣмъ какъ Абсолютное есть предѣлъ отрѣшенной мысли, съ Абсолютнымъ невозможны никакія отношенія. Абсолютное не можетъ выйти изъ себя. Абсолютное не есть личность. У С. Франка приматъ «бытия» надъ «сѣсть». Но нужно утверждать принимать «сѣсть» надъ «бытиемъ». Значеніе критического идеализма въ исторіи человѣческаго сознанія было совсѣмъ не въ утвержденіи совпаденія реальнаго съ рациональнымъ, а наоборотъ, въ обличеніи того, что продукты мысли принимаются за реальность. Идеализмъ долженъ быть преодоленъ, но не въ этой своей критической работѣ. Я бы поставилъ С. Франку въ упрекъ неправильное употребленіе слова «субъективный», что впрочемъ дѣлаетъ большая часть философіи. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что «я» возникаетъ лишь передъ «ты», невозможно признать, что «мы» переничнѣ «я», что противорѣчить истины персонализма и ведеть къ рабству человѣка. С. Франка не возмущаетъ определеніе объективизаціи «мы» въ етапѣмъ надъ человѣкомъ порядкѣ. Во вѣтъ, къ объективному порядку отъ человѣческаго «я» нѣтъ трансцендированія, а есть лишь объективизация, трансцендированіе есть лишь во внѣтѣ*). Поразительно, что у С. Франка религіозная вѣра совпадаетъ съ монизмомъ двухъ міровъ. Религія есть монизмъ, всякий дуализмъ антирелигіозенъ. Но вѣдь возможна религіозность связанныя съ переживаніемъ противорѣчія, страданія и зла, это особенно нужно сказать про религійнѣ искуплія. Религія преодолѣваетъ безысходный дуализмъ, но въ ней есть дуалистический моментъ. Между тѣмъ какъ монизмъ часто бываетъ совершенно безрелигіознымъ. С. Франкъ основывается на «общемъ откровеніи» и это совершенно правильно для философіи религій. Вѣрно также, когда онъ говорить, что каждый человѣкъ имѣть свою особую религію. Особенно цѣнной я считаю свободу С. Франка, какъ мыслителя.

*) См. мою книгу «О рабствѣ и свободѣ человѣка. Опытъ персоналистической философіи».

Съ точки зреіння філософіі всеединства неразрѣшима проблема отношенія между Богомъ и свободой человѣка. Свобода есть екак-даль для этой філософіі. С. Франкъ, конечно, не отрицаєтъ свободы, по онъ не можетъ найти для нея мѣста, она означаетъ затрудненіе, какъ и для томизма. Но величайшимъ затрудненіемъ является существованіе зла. Въ концѣ концовъ С. Франкъ долженъ отрицаєтъ существованіе зла, хотя онъ не сознаетъ этого или не сознается въ этомъ. Для него філософія имѣть имманентную тенденцію къ оптимизму. Его собственная філософія совершенно оптимистическая, для него «должное» и «цѣнность» совпадаютъ съ реальностью. Этотъ оптимизмъ онъ даже повидиму считаетъ признакомъ религіозности. Онъ въ сущности приходитъ къ агностіцизму въ отношеніи къ злу. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ переходитъ предѣлы агностіцизма. Внѣ Бога нельзѧ мыслить никакого ничего, внѣ Бога нѣть свободы иссotворенной, но въ самомъ Богѣ есть «не». Это довольно близко къ Шеллингу, къ признанію темной природы въ Богѣ. Непрѣодолимая трудность въ томъ, что зло есть отпаденіе отъ божественнаго всеединства. Но невозмож-но мыслить отпаденіе отъ всеединства, въ отношеніи къ всеединству нельзѧ мыслить никакого «внѣ», оно включаетъ въ себя все, значить и зло. Агностіцизмъ правъ, поскольку онъ означаетъ признаніе зла тайной. Но въ отношеніи къ этой тайне возможно экзистенціальное описание, описание опыта зла. С. Франкъ дѣлаетъ попытку свести зло, которое все таки есть неотстранимый опытъ, къ сознанію человѣкомъ собственной виновности. Но при этомъ въ мірѣ, въ міропорядкѣ нѣть неправды, нѣть несправедливости, нѣть зла, съ которыми нужно бороться. Это довольно традиціонная точка зреіння. Ортодоксальная богословская доктрина въ сущности принуждена отрицаєтъ существованіе зла въ мірѣ, все сводитъ линіи къ себестоимому грѣху и наказанию за грѣхъ. При этомъ сохраняется міровой экилибръ. Но въ книгѣ С. Франка есть мѣсто, которое поражаетъ и которое свидѣтельствуетъ о страшномъ провалѣ въ бездну. С. Франкъ признаетъ существованіе «трещинъ» во всеединствѣ. Зло есть «трещина» во всеединствѣ. Но что можетъ означать это признаніе для філософіі всеединства? Это есть прежде всего «трещина» въ самой філософіі всеединства, въ сознанії самого філософа. Філософія всеединства «трещитъ», когда она поставлена передъ проблемой зла. С. Франкъ пытается религіозно скомпрометировать слишкомъ острое чувство и сознаніе зла, оно означаетъ бунтъ. Скомпрометированными оказываются Паскаль, Достоевскій, особенно Достоевскій, Киркегардъ. При этомъ Гегель долженъ быть религіозно поставленъ выше Достоевскаго, что совершенно непрѣемлемо. Острая раненость зломъ и страданіями міра представляется мнѣ феноменомъ религіозній по превысшеству. Въ заключеніи укажу на то, что мнѣ представляется очень положительнымъ. Мысль С. Франка по своему продолжаетъ развивать оригинальную русскую идею Богочеловѣчества. Богъ есть Богочеловѣкъ и въ небесномъ существѣ. Человѣчность въ человѣкѣ есть его богочеловѣчность. Книгу С. Франка нужно признать одной изъ самыхъ интересныхъ книгъ по метафизикѣ религії. Къ сожалѣнию только она имѣть неудачное заглавіе, которое можетъ отпугивать. Границы мысли С. Франка суть границы мысли платонизирующей, границы монистической філософіи, и границы его эмоциональности суть границы нѣмецкаго романтизма.

Николай Бердяевъ.

Французская диссертация о протопопе Аввакуме, большая, склонная книга о русскомъ дѣятельнѣ XVII вѣка, сама по себѣ — фактъ изумительный. Онъ говорить объ универсализации русской культуры, совершающейся на нашихъ глазахъ: или, по крайней мѣрѣ, о томъ, что русская культура — въ томъ, что въ ней есть самого русского, — перестаетъ быть недоступной для Запада, и, наряду съ кульгурями Индіи, Китая, Ислама, входить въ новое европейское сознаніе. Существенно не то, что французский ученый написалъ объ Аввакумѣ, но то, что его книга совершенно свободна отъ недоразумѣній, отъ ошибокъ зрѣнія, вызываемыхъ культурной дистанцией. Такую книгу могъ бы написать русскій ученый университетской школы, да и то лишь при одномъ условіи: личной религиозной связи между авторомъ и его героемъ. Парадоксъ заключается въ томъ, что книга, которая могла бы быть написана русскимъ старообрядцемъ, принадлежитъ перу католика-француза.

Пьеръ Паскаль, много лѣтъ прожившій въ Советской Россіи, укрывался отъ опостылѣвшей современности въ долетровскую Русь. Его собственная религиозность испытала глубокое притяженіе со стороны мошнаго и цѣльного древне-русского благочестія. И онъ отдался открывшемуся ему миру безъ критическихъ сомнѣній и безъ всякой профессиональной сдержанности.

Паскаль знаетъ и любить русскій XVII вѣкъ — вѣроятно, какъ никто въ наше время. Его книга — настоящій кладезь материаловъ, зачастую новыхъ и для русскаго читателя. Вокругъ своего героя онъ сгруппировалъ десятки, если не сотни, малыхъ портретовъ-миниатюръ его сподвижниковъ, учениковъ, враговъ, современниковъ. Каждое эпизодическое лицо вводится, какъ въ романахъ Тургенева, со своей родословной и своимъ поедущимъ спискомъ. Это, безспорно, отяжелаетъ книгу, но увеличиваетъ ея исторический вѣсъ. Детали могутъ жить въ памяти и въ общей картины. Я не знаю другой книги, которая давала бы возможность, такимъ первоначально биографическимъ методомъ (не пытющимъ ничего общаго съ *biographie romanesée*), вживиться въ нашъ XVII вѣкъ. Цѣнность книги, прежде всего, въ богатствѣ и скрупулезной тщательности деталей, въ фактическомъ повѣствованіи и описаніи.

Столь же тщательно, какъ общий исторический фонъ, выписанъ образъ и разсказана судьба самого Аввакума. Однако, нельзя сказать, чтобы истолкованіе этого образа отличалось полной жизненностью и убѣдительностью. Дѣло въ томъ, что авторъ принадлежитъ къ биографамъ старой школы, понимающимъ свою задачу, какъ апологію, почти какъ панегірикъ. Въ данномъ случаѣ, можно было бы сказать — принимая во вниманіе лицо героя, — какъ научнообразную агиографію. Авторъ не пытается вскрывать противорѣчій въ характерѣ героя, не подчеркиваетъ человѣческихъ слабостей, которыхъ только и могутъ сообщить убѣдительность всякому жизнеописанію великаго человѣка. Аввакумъ для Паскаля неканонизированный святой, дѣло его — дѣло русской и вселенской Церкви, пронгранное въ XVII в., но ожидающее своего воскресенія.

Для Паскаля расколь — единственное живое мѣсто въ новой русской церкви и единственная связь со Святой Русью Древности. Ключъ къ нему авторъ находитъ не въ обрядовѣріи, а въ морально и цер-

ковно укорененномъ идеалѣ христіанской жизни. Отсюда сближеніе (едва ли удачное) русского раскола съ янсенизмомъ. Для Паскаля Аввакумъ и его друзья — единственные преемники того консервативно-реформаторского движения, которое возглавлялось царскимъ духовникомъ Степаномъ Вениифатьевичемъ и самимъ Алексеемъ Михайловичемъ. Никонъ и новаторы — измѣнники этому церковному движению, западники и либертины, соблазненные прелестью вѣшней цивилизации, роскоши и власти. Смотря на московскую трагедию глазами старовѣровъ, авторъ отказывается признать какіе-либо высокіе и христіанскіе мотивы въ сближеніи съ Западомъ, въ дѣятельности такихъ лицъ, какъ бояринъ Ртищевъ и самъ Алексей Михайловичъ. Даже крайний религіозный націонализмъ старообрядчества его не пугаетъ. Католический историкъ повторяется сочувственно тирады Аввакума противъ западниковъ и «латинства». И не только повторяетъ ради объективности, какъ неизбѣжный штрихъ, но дѣлаетъ изъ этого націонализма одиѣ изъ стержней слоего построения.

Такой монизмъ, приличный въ літургической агиографіи, дѣлаетъ невозможнымъ постиженіе исторического процесса, въ которомъ добро и зло никогда не распредѣляются начисто между партіями и направлениями. Отказываясь признать относительную правду Никона, авторъ не останавливается передъ утвержденіемъ: «Depuis Nicen, la Russie n'a plus d'Eglise (574); не останавливается и передъ отрицаніемъ всяаго христіанскаго содержанія въ русской литературѣ XIX вѣка (570). Его взглядъ на исторію приближается къ той альбигойско-вальденской идеализаціи сектантства, которая была нѣкогда модной въ протестантской исторіографіи. По отношению къ русскому расколу такая оцѣнка въ наукѣ примѣняется едва ли не впервые. Въ этомъ, если угодно, можно видѣть актъ запоздалаго (хотя и не правосудного) возмездія. Трудно примиримая съ католической универсальностью, эта философія и теология раскола, несомнѣнно, найдетъ признаніе въ извѣстныхъ русскихъ націоналистическихъ кругахъ. Но то, что для насъ было бы истовѣданіемъ фанатизма, для автора-чужестранца и иновѣрца является лишь выраженіемъ слишкомъ пристрастной и довѣрчивой любви.

Г. Федотовъ.

Сергіевские листки. Новая серія. №№ 1-2 (1938-9).

Церковные читатели зарубежья давно привыкли къ Сергиевскимъ Листкамъ, издаваемымъ Ератствомъ преп. Сергія при Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ. Привыкли къ его популярнымъ духовно-издательскимъ статьямъ и материаламъ, расчитаннымъ на средніаго благочестиваго прихожанина, не искушенного въ богословской проблематикѣ. Но за послѣдній годъ Сергиевские Листки нѣсколько измѣнили свое направление и содержаніе. Не отказываясь отъ старого материала, они даютъ мѣсто и острымъ, будящимъ мысль богословскимъ статьямъ, и при этомъ связаннымъ съ жизненными и культурными темами. Это вводитъ Сергиевские Листки въ болѣе широкій литературный міръ и создаетъ неизбѣжно вокругъ нихъ атмосферу пререкацій и споровъ. Нельзя не порадоваться свѣжести и горѣнію религіозной мысли въ статьяхъ нѣкоторыхъ молодыхъ авторовъ, питом-

цевъ Богословского Института. Мы не избалованы ии высокой интеллектуальностью, ии свободолюбиемъ нашей молодежи. Тѣмъ радостнѣе привѣтствуемъ новый плодъ нашей богословской школы. Отмѣтимъ въ № 1 (новой серии) статьи, посвященные еврейскому вопросу В. Дубревскаго и Е. Ламперта, съ разныхъ сторонъ оспѣщающіе религіозную трагедію Израиля. Далекіе отъ распространеннаго нынѣ антигемитизма, они глубоко и мистически ставятъ тему призванія Израиля и разрыва между нимъ и его Спасителемъ. Что эти статьи попали въ большое мѣсто русской религіонной совѣсти, показываютъ письма читателей, выдержки изъ которыхъ приведены въ № 2. Отвѣты читателямъ, по нашему мнѣнію, принадлежать къ самому интересному и сильному въ журналь. № 2 печатаетъ, сверхъ того, и два богословскихъ этюда тѣхъ же авторовъ: Дубревскаго о «вѣчныхъ мученіяхъ» (новый — конечно, спорный — опытъ эсхатологіи) и Ламперта «Се человѣкъ», — о религіозномъ, первохристіанскомъ корнѣ гуманизма, нынѣ поруганного.

По обычаю, мы должны были бы пожелать дальнѣйшаго успѣха журнала и молодымъ его руководителямъ, если бы не катастрофа войны, которая дѣлаетъ продолженіе изданія почти безнадежнымъ.

Г. Ф.